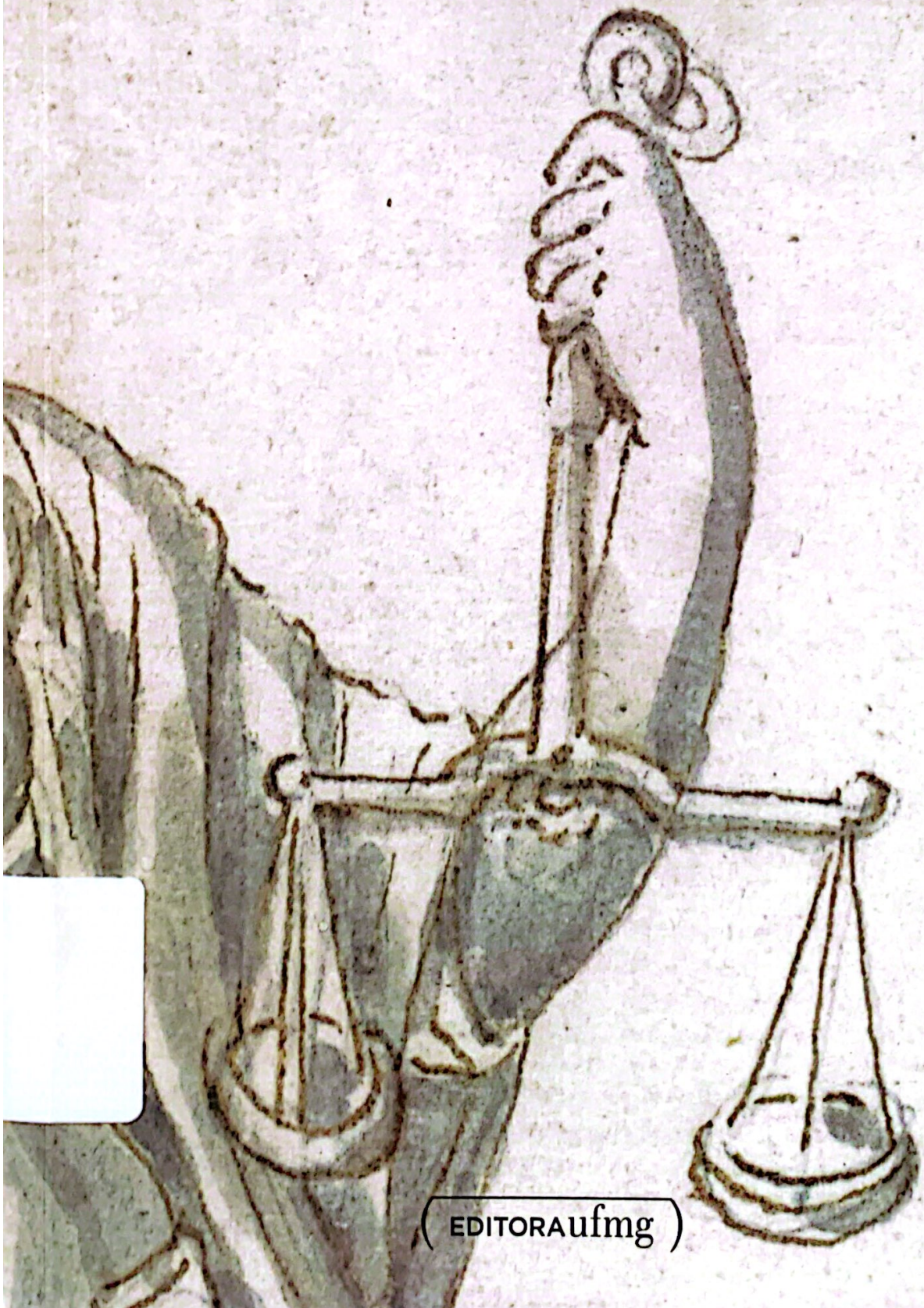
INTRODUÇÃO À FILOSOFIA CRÍTICA DE KANT

Joãosinho Beckenkamp

HUMANITAS

EDITORA ufmg



Apesar de ter encontrado alguns interessados no Brasil já no século XIX, o estudo mais criterioso da filosofia kantiana teve início entre nós tão somente na segunda metade do século passado, fomentado por uma geração de professores e pesquisadores que abriram nossas leituras de Kant às congêneres internacionais, ao mesmo tempo que promoviam uma integração de esforços na forma de encontros, revistas e mesmo sociedades. Esta geração propiciou uma atmosfera favorável à formação de uma segunda geração de estudiosos de Kant, a qual vai pouco a pouco assumindo a tarefa que lhe cabe de dar continuidade a esse importante empreendimento. Parte desta nova geração, Joãosinho Beckenkamp se propõe neste livro a ir além dos tratamentos parciais que têm caracterizado a literatura kantiana no Brasil, ousando uma exposição sistemática dos temas e problemas abordados pela filosofia crítica kantiana.

Raros até mesmo na literatura kantiana internacional, tratamentos sistemáticos da filosofia de Kant são, entretanto, importantes para ajudar o leitor iniciante a se localizar no emaranhado de exposições técnicas, típicas de uma filosofia

210118

JOÃOSINHO BECKENKAMP

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA CRÍTICA DE KANT

164352

UNIVERSIDADE FEDERAL
Biblioteca Comunitária
S. CARLOS

Belo Horizonte
Editora UFMG
2017

© 2017, Joãosinho Beckenkamp
© 2017, Editora UFMG

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita do Editor.

B394i Beckenkamp, Joãosinho, 1960-
Introdução à filosofia crítica de Kant / Joãosinho Beckenkamp.
– Belo Horizonte : Editora UFMG, 2017.

454 p. – (Humanitas)

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-423-0178-6

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Filosofia alemã – Séc. XVIII. 3.Teoria crítica. 4. Criticismo (Filosofia). 5. Liberdade. I.Título. II. Série.

CDD: 193.2
CDD: 142.3
CDD: 101(403)

Elaborada pela Biblioteca Antônio Luiz Paixão – FAFICH-UFMG

Clas. G193
Cult. B394i
ed.1
Tombo 164352

DOAÇÃO
DE Ana C. Belmani
EM 05/06/25
VALOR EST. R$40,00

DIRETORA DA COLEÇÃO Heloisa Maria Murgel Starling
COORDENAÇÃO EDITORIAL Camila Figueiredo
DIREITOS AUTORAIS Anne Caroline Lana da Silva
COORDENAÇÃO DE TEXTOS Lira Córdova
PREPARAÇÃO DE TEXTOS Ana Teresa Campos
REVISÃO DE PROVAS Beatriz Trindade e Harion Custódio
PROJETO GRÁFICO Cássio Ribeiro, a partir de Glória Campos – *Mangá*
FORMATAÇÃO E MONTAGEM DE CAPA Alessandra Magalhães
IMAGEM DA CAPA Recorte sobre *Gerechtigheid*, Walter Pompe, 1774
PRODUÇÃO GRÁFICA Warren Marilac

EDITORA UFMG
Av. Antônio Carlos, 6.627 CAD II Bloco III
Campus Pampulha 31270-901 Belo Horizonte-MG Brasil
Tel. +55 31 3409-4650 Fax +55 31 3409-4768
www.editoraufmg.com.br editora@ufmg.br

LISTA DE ABREVIAÇÕES DAS OBRAS DE KANT

AA – Akademie-Ausgabe: KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1900ss.

Br – Briefe (AA 10-13)

EEKdU – *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (AA 20)

FM – *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (AA 20)

GMS – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA 04)

GSK – *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (AA 01)

IaG – *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (AA 08)

KpV – *Kritik der praktischen Vernunft* (A: 1788)

KrV – *Kritik der reinen Vernunft* (A: 1781; B: 1787)

KU – *Kritik der Urteilskraft* (B: 1793)

MAN – *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (AA 04)

MS – *Die Metaphysik der Sitten* (AA 06)

MSI – *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (AA 02)

NEV – *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766* (AA 02)

Prol – *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (AA 04)

Refl – *Reflexion* (AA 14-19)

RGV – *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA 06)

SF – *Der Streit der Fakultäten* (AA 07)

TG – *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* (AA 02)

TP – *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (AA 08)

UD – *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (AA 02)

ÜGTP – *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (AA 08)

WDO – *Was heißt sich im Denken orientiren?* (AA 08)

ZeF – *Zum ewigen Frieden* (AA 08)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 9

Capítulo I
A ATUALIDADE DA
FILOSOFIA CRÍTICA KANTIANA 13

Capítulo II
A FORMAÇÃO DO
PROGRAMA DA FILOSOFIA CRÍTICA 49

Capítulo III
A ANALÍTICA TRANSCENDENTAL
Lógica da verdade e ontologia 91

Capítulo IV
O PARADOXAL PENSAMENTO
DOS LIMITES DO PENSAMENTO 147

Capítulo V
CIÊNCIA MODERNA E DETERMINAÇÃO
DOS LIMITES DA RAZÃO 171

Capítulo VI
PROCEDIMENTOS ANALÓGICOS
NA FILOSOFIA CRÍTICA 209

Capítulo VII
A DIALÉTICA TRANSCENDENTAL
Lógica da ilusão e catarse metafísica 231

Capítulo VIII
A FUNÇÃO DEFENSIVA
DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA 267

Capítulo IX
O LUGAR DA LEGISLAÇÃO
MORAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS 291

Capítulo X
CRÍTICA E TELEOLOGIA 331

Capítulo XI
O GOSTO E A FINALIDADE SUBJETIVA 351

Capítulo XII
IMAGINAÇÃO, REFLEXÃO, ARTE 383

NOTAS 411

APRESENTAÇÃO

Os estudos da filosofia kantiana no Brasil conheceram um avanço significativo nas últimas décadas, tendo chegado a resultados que atestam inquestionavelmente seu sucesso, como, para mencionar só dois exemplos, a realização em 2005 na cidade de São Paulo do X Congresso Kant Internacional, fórum supremo da comunidade kantiana internacional que até então só se realizara fora da Alemanha, na América do Norte, e o lançamento nos Estados Unidos da América, sob o patrocínio da Sociedade Kant Norte-Americana, do livro *Kant in Brazil*, de 2012, com uma coletânea de trabalhos representativos da pesquisa kantiana no Brasil.

O que tem caracterizado essa pesquisa é a especialização, que leva a um aprofundamento da compreensão dos diversos tópicos da filosofia kantiana; o que faz falta em larga medida, nessa área, são exposições sistemáticas, dentre as quais circulam entre nós diversas lavradas em inglês, francês ou alemão (e eventuais traduções), mas nenhuma concebida originalmente em português. A presente introdução à filosofia crítica de Immanuel Kant tem o propósito de começar a preencher esta lacuna. Seria altamente desejável que fosse seguida de outros trabalhos semelhantes, enriquecendo, assim, a leitura de Kant precisamente pela pluralidade de suas interpretações.

Como toda análise mais sistemática pressupõe um contexto imediato, além de uma história pregressa de recepção,

gostaria de mencionar nesta apresentação brevemente os mestres que constituíram um estímulo na formação de minha leitura sistemática de Kant, deixando para o capítulo I a exposição da história da recepção do pensamento kantiano que torna possível nossas empreitadas. A tendência lógico-objetiva que marca minhas interpretações da filosofia transcendental de Kant foi iniciada no contato com o professor Balthazar Barbosa Filho, ainda no mestrado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em 1985 e 1986. Posteriormente, de 1988 a 1993, esta tendência seria reforçada pelas aulas do professor Wolgang Carl na universidade de Göttingen; no semestre de inverno de 1988 para 1989, tive mesmo a oportunidade de assistir ao surgimento do comentário do professor Carl sobre a dedução transcendental das categorias na primeira edição da *Crítica da razão pura*, um comentário que procura mostrar que mesmo essa primeira versão pode ser lida sem a pecha do psicologismo. No período que passei em Göttingen, foi fundamental ainda o trabalho com o professor Konrad Cramer, voltado essencialmente para a filosofia prática de Kant, o que me permitiu penetrar aos poucos nos meandros de seu pensamento moral, ético e jurídico, e com Jürgen Stolzenberg, em cujas aulas passei a ter um contato mais direto com a estética kantiana e seus desdobramentos no romantismo alemão. Finalmente, foi decisivo na constituição de uma disposição a uma leitura sistemática da filosofia kantiana o desafio lançado por uma interpretação semântica de Kant, iniciada no Brasil pelo professor Zeljko Loparic, cujas aulas na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) pude acompanhar em 1998 e 1999, quando seu labor interpretativo tinha alcançado já a filosofia prática. Em relação ao programa de interpretação semântica da obra kantiana, que vem sendo executado por Loparic e seus alunos, o presente trabalho constitui uma introdução aos diversos tópicos relevantes, sem propor, entretanto, uma análise deles no domínio de uma metodologia semântica.

Nas referências bibliográficas, adotei sistematicamente dois modos distintos de entrada para as obras citadas. Para a referência a textos de Kant, sigo as normas sugeridas pela redação da revista *Kant-Studien*, ou seja, indicação do título do texto por abreviação seguida pela indicação da edição da AA – abreviação de *Akademie-Ausgabe*, quer dizer, Edição da Academia (Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin, de Gruyter, 1900ss) – e os respectivos volume e página, excetuando-se as três *Críticas*, cuja citação é feita pela paginação das edições originais (também encontrada nos respectivos volumes na edição da academia). A referência aos demais textos é feita de acordo com as normas da Editora UFMG.

CAPÍTULO I

A ATUALIDADE DA FILOSOFIA CRÍTICA KANTIANA

Para avaliar a importância e a atualidade da filosofia kantiana, basta lembrar a posição que lhe foi atribuída pelas diferentes correntes do pensamento do século passado. Falando por muitos, correligionários ou não, tem-se em autores tão díspares como Martin Heidegger, Michel Foucault e Wilfrid Sellars, cada um representando uma corrente fundamental do desenvolvimento das ideias na era contemporânea, o reconhecimento do caráter fundador da obra kantiana.

Assim, após um longo período de polêmica contra a leitura neokantista da filosofia de Kant, Heidegger reconhece, em 1935 e 1936, o peso da obra kantiana na constituição do pensamento moderno: "A filosofia de Kant põe pela primeira vez o todo do pensamento e da existência modernos sob a luz e a transparência de uma fundamentação."[1] O estudo da obra de Kant teria mais do que um interesse meramente histórico, tratando-se da compreensão das raízes do pensamento atual. Heidegger se propunha, então, atingir o núcleo da *Crítica da razão pura*, para compreender suas tendências principais: "Se formos bem-sucedidos, então não tomamos apenas conhecimento de um livro que um professor do século XVIII escreveu certa vez, mas avançamos alguns passos na direção de uma posição histórico-espiritual que nos sustenta e determina

ainda hoje."[2] Quem compreendesse a *Crítica da razão pura* compreenderia mais do que um simples livro da tradição filosófica, dominando, na verdade, "uma posição fundamental de nossa existência histórica, à qual não podemos nem contornar, nem saltar, nem negar de outra forma qualquer".[3] Heidegger registra, assim, o reconhecimento e o débito que a corrente fenomenológico-existencial tem em relação à obra de Kant.

Da parte do pensamento estruturalista francês, temos o reconhecimento registrado por Foucault, em *As palavras e as coisas*. A época de Kant teria realizado uma transformação radical das formas de pensamento, constituindo o espaço lógico em que pensamos até hoje: "O que se passou na época de Ricardo, de Cuvier e de Bopp, esta forma de saber que se instaurou com a economia, a biologia e a filologia, o pensamento da finitude que a crítica kantiana prescreveu como tarefa da filosofia, tudo isto constitui ainda o espaço imediato de nossa reflexão: nós pensamos neste lugar."[4] Também para Foucault, a passagem da metafísica do infinito para a analítica da finitude é mais do que um programa proposto por um filósofo recuado no passado, sendo de fato constitutiva do espaço em que se move a reflexão filosófica até os tempos atuais.

A uma conclusão semelhante chegaria também, ainda que tardiamente, a corrente lógico-analítica de tradição anglo-saxã. Após décadas de recusa da mediação histórica, esta corrente passou a se interessar, a partir da década de 1960, por suas raízes, reconhecendo sua dívida kantiana nas palavras de Wilfrid Sellars, que, em livro publicado em 1967, procurou mostrar em que "surpreendente medida os temas fundamentais da filosofia de Kant, tanto em ética quanto em epistemologia e metafísica, contêm a verdade das variações que ouvimos agora por toda parte".[5] Os estudos dedicados a Kant dentro desta corrente viriam a confirmar nas décadas seguintes o acerto da afirmação de Sellars.

Na corrente da crítica social, Kant se faz presente por meio da própria matriz hegeliana a ela subjacente; mas particularmente

forte é a interlocução com a filosofia kantiana no pensamento de Theodor W. Adorno, que, depois de ter considerado "Kant, Sade e Nietzsche os consumadores implacáveis da *Aufklärung*",[6] o que significava envolver Kant fortemente no processo da dialética do esclarecimento, reconheceu em sua fase final aspectos da filosofia crítica que apontam para além da demanda de identidade total da parte da razão teórica, sobretudo no tratamento dado à ideia de liberdade: "Já em Kant, e depois nos idealistas, a ideia de liberdade entra em oposição com a investigação das ciências particulares, sobretudo da psicológica. Os objetos destas são banidos por Kant para o reino da não liberdade".[7]

Tendo em vista assim a presença marcante do pensamento kantiano nas diversas correntes filosóficas que ainda dominam o cenário atual, não se lhe há de negar a atualidade.

UM POUCO DA HISTÓRIA DA RECEPÇÃO: LEITURAS E INTERPRETAÇÕES

Aparentemente há duas classes de obras do engenho humano, a daquelas que são concebidas para uso e entretenimento do público circunstante, cuja compreensão imediata não exige mais do que inteligência e cultura medianas, e a daquelas que são concebidas em função de alguma nova descoberta na esfera em que se situam, não se preocupando muito com o público, o qual costuma retribuir a indelicadeza com estranheza e, por vezes, desprezo. Boa parte da obra kantiana se encontra nesta segunda classe, a começar pela *Crítica da razão pura*, verdadeiro atentado contra o bom senso, a opinião estabelecida e as convicções do público leitor.

No caso destas obras capitais, escritas aparentemente para a eternidade e não para os debates do dia, a história da recepção constitui um momento decisivo da compreensão, por permitir a progressiva precisão da leitura, condição para uma interpretação mais justa da obra recebida. Assim, não constitui nenhum contrassenso afirmar que, dois milênios depois,

podemos hoje compreender Aristóteles melhor do que nos primeiros tempos de sua recepção e que, 200 anos depois, tem-se hoje a oportunidade de registrar o sentido e a riqueza das contribuições de Kant para o pensamento filosófico com uma precisão e também com uma justeza que tinham de faltar a seus primeiros leitores.

Um rápido esboço da história da recepção da filosofia kantiana é, portanto, indispensável para situar o momento histórico e interpretativo assumido pelos capítulos introdutórios que se seguem.

A PRIMEIRA RECEPÇÃO DA OBRA DE KANT

De um ponto de vista meramente quantitativo, a recepção imediata da obra de Kant não deixa nada a desejar. Apesar de suas queixas nos *Prolegômenos*,[8] obra publicada dois anos apenas após a *Crítica da razão pura*, esta última avançou rapidamente, ao longo da década de 1780, no sentido de se tornar a nova referência para os pensadores alemães, contribuindo para que logo se falasse do "Evangelho Kantiano".[9] Apesar desta fulminante recepção e da importância que teve para o desenvolvimento da filosofia alemã nos 150 anos que se seguiram, pode-se hoje afirmar que, de um ponto de vista qualitativo, esta recepção deixa ainda muito a desejar, caracterizando-se por sucessivas recusas a deixar o texto kantiano valer pelo que é. Tão somente os dois séculos de recepção que se passaram tornaram possível que se preste hoje mais atenção a diversos aspectos da crítica kantiana outrora simplesmente ignorados.

O primeiro comentário da *Crítica da razão pura* foi escrito por Johann Schulz, pregador da corte em Königsberg e amigo de Kant; publicado em 1784 com o título de *Comentários sobre a Crítica da razão pura do senhor professor Kant*, o livro de Schulz chamava a atenção sobretudo para o aspecto negativo e destruidor da dialética transcendental, tendo tido alguma importância na penetração do pensamento crítico kantiano nos bastiões da teologia.

O primeiro bastião do kantismo propriamente dito se constituiu na universidade de Iena, onde a *Crítica da razão pura* é introduzida como matéria de aula já em 1784, por Ulrich, depois também por Schmid, em 1785, e Hennings, em 1786.[10] Para acompanhar suas lições, Schmid publica já em 1786 *A Crítica da razão pura em resumo para aulas, ao lado de um dicionário para facilitar o uso dos escritos kantianos*. Em 1787, junta-se a estes esforços Reinhold, que contribui para a explanação e a divulgação da filosofia kantiana, tanto como professor de filosofia da universidade de Iena quanto como expositor popular de conceitos, princípios e problemas kantianos, particularmente em suas *Cartas sobre a filosofia kantiana*, de 1786 e 1787, elogiadas pelo próprio Kant. Aos esforços dos professores da universidade de Iena se juntou também a revista *Jenaer Allgemeine Literatur-Zeitung*, lançada em 1785, cujos editores Schütz e Hufeland se empenham o quanto podem para divulgar o pensamento kantiano.

Ao lado de algumas tentativas de introdução sistemática à obra kantiana, como as de Schmid e de Reinhold, constitui-se desde então uma tendência à especialização na recepção da filosofia crítica, predominante até hoje. Assim, Heydenreich, de Magdeburgo, conta como especialista em estética kantiana, Tieftrunk, de Halle, como conhecedor da filosofia da religião de Kant, Kiesewetter, de Berlim, como entendido em lógica kantiana, Hufeland, de Iena, como conhecedor da doutrina kantiana do direito etc. Esta tendência à especialização na recepção da obra kantiana se explica, em parte, pela complexidade da articulação sistemática proposta pelas *Críticas* kantianas e, em parte, pela própria importância e mesmo pelo caráter revolucionário das teses defendidas por Kant nos diversos setores da reflexão filosófica.

Os primeiros ataques contra a filosofia crítica e os consecutivos desenvolvimentos voltados para assegurar o sistema kantiano contra eles se movem, entretanto, em sentido contrário à especialização, questionando ou redefinindo os

fundamentos do pensamento crítico kantiano. A reação contra a nova filosofia também se esboça já na década de 1780, seja do lado dos iluministas, seja do lado dos anti-iluministas. Se até a publicação da primeira *Crítica* Kant valia como um correligionário na frente esclarecida, a partir de então começam as dúvidas, o estranhamento e a crítica. Moses Mendelssohn, que Kant considerava um aliado no processo do esclarecimento, recusou-se mesmo a fazer uma leitura detalhada da *Crítica da razão pura*, cunhando, aliás, a famosa expressão do "Kant que tudo tritura [*des alles zermalmenden Kants*]".[11] O leibniziano Eberhard chega a lançar uma revista para combater o novo sistema (*Philosophisches Magazin*, que circula de 1789 a 1792).

O primeiro ataque ao sistema crítico se encontra numa resenha da *Crítica da razão pura*, publicada anonimamente na revista *Göttingischen Anzeigen von Gelehrten Sachen* no início de 1782. Atribuída em geral ao filósofo iluminista popular Garve, com alterações feitas pelo editor da revista, Feder, a resenha acusa Kant de ter se tornado um idealista, comparável a Berkeley, ao reduzir todos os nossos conhecimentos a meras representações; a consequência seria naturalmente o ceticismo, enfatizando-se também o paralelo com a filosofia de David Hume. Nos *Prolegômenos*, de 1783, Kant ensaia uma resposta também a estas objeções.

O ataque de maiores consequências, entretanto, partiu do anti-iluminista Jacobi, que, num apêndice ("Sobre o idealismo transcendental") do livro *David Hume sobre a crença ou Idealismo e Realismo*, de 1787, apresenta sua famosa objeção, destinada a fazer história no idealismo posterior, de que sem a *coisa em si* é impossível entrar no sistema de Kant e com ela se torna impossível nele permanecer. Quer se trate de mal-entendidos, quer se trate de problemas efetivamente deixados pelo texto kantiano, desenvolve-se, assim, paralelo ao esforço de entender e divulgar a obra de Kant, a consciência de que também essa obra apresenta problemas.

Diante destes problemas, delinearam-se, ao longo da última década do século XVIII, vários programas de superação da filosofia crítica kantiana. Vários leitores de Kant entenderam que a filosofia transcendental ainda não estaria apoiada em fundamentos sólidos, deixando uma lacuna a ser preenchida. O primeiro que se dispôs a sanar tal deficiência nos fundamentos foi Reinhold, com *Nova teoria da faculdade representativa humana*, de 1789, e *Sobre o fundamento da filosofia elementar*, de 1790. Insatisfeito com a divisão originária da faculdade cognitiva em sensibilidade e entendimento, Reinhold procura reduzi-los a uma fonte comum, a saber, a faculdade representativa. A proposta de Reinhold é logo atacada de maneira implacável por Maimon e Schulze. Maimon é, aliás, o primeiro a abandonar o conceito problemático de "coisa em si", propondo, ainda em 1790, um *Ensaio sobre a filosofia transcendental* e, em 1794, uma *Nova teoria do pensamento, com cartas de Filalete a Enesidemo*. Tendo como alvo remoto a filosofia kantiana, Schulze desmonta, em seu *Enesidemo ou sobre os fundamentos da Filosofia Elementar apresentada pelo senhor professor Reinhold em Iena*, publicado anonimamente em 1792, o texto de Reinhold, voltando contra ele inclusive a questão anteriormente levantada por Jacobi contra a filosofia transcendental de Kant: com que direito a filosofia crítica se vale do conceito de causalidade para manter a coisa em si por trás dos fenômenos?

O capítulo seguinte na história das superações da filosofia transcendental kantiana é aberto por Johann Gottlieb Fichte em sua resenha do "Enesidemo", redigida em 1793 e publicada em 1794 na *Jenaer Allgemeine Literaturzeitung*. Sucedendo a Reinhold como professor de filosofia na universidade de Iena, Fichte ensaia uma fundamentação última da filosofia transcendental em suas obras de 1794, *Sobre o conceito da doutrina da ciência* e *Fundamento de toda a doutrina da ciência*. Apesar de se entender ainda em continuidade de propósito com Kant, o trabalho de Fichte inaugura de fato uma nova

maneira de proceder em filosofia, devendo tudo ser derivado do eu e de suas posições.

Partindo da obra kantiana e dos desdobramentos de sua recepção na última década do século XVIII, Georg Wilhelm Friedrich Hegel desenvolve um sistema alternativo à filosofia crítica, no qual são incorporados, mas também sistematicamente criticados, praticamente todos os temas e proposições avançados ao longo da vasta obra de Kant. Delineando-se já nos últimos anos da década de 1790, o pensamento sistemático hegeliano se torna público como crítica do pensamento kantiano a partir de *Fé e saber ou a filosofia da reflexão da subjetividade na integridade de suas formas como filosofia kantiana, jacobiana e fichtiana*, de 1802, e *Sobre as formas científicas de tratamento do direito natural, sua posição na filosofia prática e sua relação com as ciências jurídicas positivas*, do mesmo ano. Com a *Fenomenologia do espírito*, publicada em 1807, tem-se efetivamente uma alternativa sistemática à filosofia crítica kantiana, que seria elaborada ulteriormente numa *Ciência da lógica*, de 1812 a 1816, e numa *Enciclopédia das ciências filosóficas*, de 1817, passando a substituir nas universidades alemãs, em boa parte, os sistemas anteriores, a partir da ida de Hegel a Berlim, em 1818, e de sua atividade como filósofo oficial do império prussiano até 1831, ano de sua morte.

Na recepção da filosofia transcendental kantiana ao longo do século XIX, foi de grandes consequências ainda uma interpretação psicologista, sobretudo da primeira *Crítica*, desenvolvida por professores universitários mais diretamente ligados ao pensamento de Kant. Insatisfeito com a aridez e abstração da filosofia transcendental proposta por Kant, Jakob Friedrich Fries publica, em 1807, uma *Nova crítica da razão*, na qual a teoria transcendental do conhecimento é transformada numa teoria descritiva de nossas faculdades cognitivas, caracterizada explicitamente como subjetiva, empírica e antropológica.[12] Para Fries, Kant teria equivocadamente procurado sustentar

uma dimensão não psicológica em sua filosofia transcendental, tratando-se então de mostrar que a interpretação psicológica é a única que torna possível reconstituir o que ele quis dizer: "com seu conhecimento transcendental, Kant tinha em mente na verdade o conhecimento psicológico ou, melhor, antropológico, pelo qual conhecemos qual conhecimento *a priori* nossa razão possui e como surge nela."[13] Ciente de que esta interpretação não corresponde inteiramente ao propósito de Kant, Fries o critica precisamente por não ser um psicologista consequente: "Kant cometeu o grande erro de tomar o conhecimento transcendental por uma espécie do conhecimento *a priori*, ignorando sua natureza psicológica empírica."[14] Na opinião de Fries, faltaria à *Crítica da razão pura* uma fundamentação psicológica, agora fornecida em sua própria obra.

Seguindo nas pegadas de Fries, Johann Friedrich Herbart conclui, entretanto, que a crítica kantiana fornece um fundamento psicológico, ainda que de uma forma inaceitável. Caberia a Fries o mérito de "ter observado de maneira inteiramente correta que a crítica kantiana não possui outro fundamento ostensível a não ser a psicologia empírica".[15] O fundamento da crítica kantiana se encontraria propriamente em sua doutrina das faculdades do ânimo, considerada, entretanto, insuficiente. Herbart se propõe, consequentemente, a colocar a crítica kantiana das faculdades cognitivas sobre nova base e "explicar a possibilidade do conhecimento a partir de princípios psicológicos".[16] Com relação à crítica kantiana, Herbart entende a doutrina das faculdades, que articula a dedução das categorias na primeira edição da *Crítica da razão pura*, como uma psicologia descritiva de nossas capacidades cognitivas, ignorando, assim, inteiramente um eventual uso transcendental destas faculdades.

Com trabalhos como os de Fries e de Herbart, a filosofia transcendental kantiana sofreu uma adaptação à psicologia, preparando-a, assim, de certo modo, para uma recepção e aceitação mais amplas e difusas por parte dos pensadores

oitocentistas, cujo fascínio diante das realizações das ciências naturais leva à exigência de que também a filosofia (e mesmo a lógica) siga os passos da explicação científica, o que seria possível mediante sua redução à psicologia empírica ou descritiva.

O NEOKANTISMO

No ano da morte de Hegel, em 1831, Kant era tido certamente como um clássico da filosofia alemã, mas com um lugar bem determinado na história, mais adequadamente, talvez, na pré-história do sistema hegeliano. Os poucos seguidores mais diretos nas décadas anteriores (como Fries) apenas confirmariam este juízo histórico, uma vez que se trata mais de professores de filosofia, com uma esfera de influência bem circunscrita dentro das universidades, do que de filósofos propriamente ditos, com influência sobre a cultura de sua época. O retorno da filosofia kantiana ao plano da atualidade teria de aguardar ainda algumas décadas, não ocorrendo antes de dois acontecimentos históricos de grande envergadura.

O primeiro destes acontecimentos, mais relevante para o desenvolvimento das ideias, é a dissolução da escola hegeliana ao longo da década de 1830. A divisão dos hegelianos em uma ala dos velhos, interessada em sustentar os elementos conservadores do sistema hegeliano, e uma ala dos jovens, que passa a aplicar o elemento liberal do mesmo sistema com propósitos eminentemente críticos, leva à decadência também deste sistema que se pretendia eterno. Em sua fase final de radicalização política, na década de 1840, o movimento dos jovens hegelianos se confunde já com as etapas preparatórias do segundo acontecimento histórico mencionado, a saber, a revolução burguesa de 1848.

Nos acontecimentos políticos e sociais de 1848, culminaram as mais altas expectativas dos setores liberais e progressistas das sociedades europeias, significando a derrota deste movimento revolucionário também a derrota das ideias subjacentes. A consequência foi uma das maiores crises da

cultura europeia, que se arrastaria pelas décadas seguintes. Na Alemanha, o sistema hegeliano, que poucas décadas antes tinha conhecido sua marcha triunfal, é praticamente esquecido. Em vez de ideias políticas, entram em cena as expressões do desalento do pensamento prático moderno, como a primeira recepção do pessimismo de Arthur Schopenhauer e a ampla aceitação de ideias materialistas, empiristas e positivistas, com sua ênfase em problemas do domínio teórico, particularmente da psicologia cognitiva e da teoria da ciência. Hermann von Helmholtz abria o ano de 1855, numa homenagem a Kant, com a seguinte constatação diante da derrocada do idealismo alemão, particularmente dos sistemas de Schelling e de Hegel: "A filosofia quis açambarcar tudo, agora dificilmente se estará disposto a lhe conceder o que certamente lhe pertence de direito."[17] Ou seja, o idealismo alemão teria levado, sobretudo com sua polêmica contra Isaac Newton e a ciência moderna, ao total descrédito da própria filosofia, agora deixada de lado, enquanto esta mesma ciência florescia e impunha sua hegemonia intelectual.

Helmholtz, um cientista inspirado pela fisiologia de Johannes Müller e sua escola, expressou a convicção de que, no caso de Kant, a filosofia não é incompatível com a ciência, contribuindo assim para a promoção do interesse pela filosofia kantiana numa época dominada pelas ciências naturais:

> Foi o progresso mais extraordinário que a filosofia fez com Kant, que ele procurou e provou como tais o mencionado e as demais formas inatas da intuição e leis do pensamento, realizando assim, como mencionei antes, para a doutrina das representações em geral, o mesmo que, num círculo mais estreito, foi realizado, em relação às percepções sensíveis imediatas, via empiria, pela fisiologia, por meio de Johannes Müller. Como este demonstrou a influência da atividade particular dos órgãos na percepção dos sentidos, Kant demonstrou o que, em nossas representações, provém das leis particulares e próprias do espírito pensante. Vocês veem, portanto, que as ideias de

Kant ainda vivem e se desenvolvem proficuamente, mesmo em áreas em que talvez não se teria procurado seus frutos. Espero também lhes ter tornado claro que a oposição entre filosofia e ciências naturais não se estende a toda filosofia em geral, mas apenas a certos sistemas novos da filosofia, e que o laço comum que deve unir todas as ciências não foi rompido de modo algum pela nova ciência natural.[18]

Neste contexto, então, situa-se a difusão programada da filosofia kantiana nas universidades alemãs, nas décadas de 1850 e 1860,[19] como uma parte da política cultural conservadora (e muitas vezes repressiva) dos anos consecutivos à revolução de 1848. Na filosofia universitária alemã, constituiu-se o desejo de retomar o pensamento kantiano. Autores ainda influenciados por Hegel, como Kuno Fischer e Eduard Zeller, convertem-se a Kant: em 1860, Fischer publica *História do desenvolvimento e sistema da filosofia crítica*; em 1862, Zeller publica *Sobre o significado e a tarefa da teoria do conhecimento*, exigindo uma retomada da teoria do conhecimento de molde kantiano. A palavra de ordem acaba sendo formulada por um jovem saído das novas fileiras, a saber, Otto Liebmann, que, no opúsculo *Kant e os epígonos*, de 1865, reduz ao epigonismo os filósofos pós-kantianos, desde Fichte, Schelling e Hegel até Schopenhauer, concluindo cada um dos capítulos com o refrão: portanto há que voltar a Kant!

Merece ser destacada, neste contexto, a obra de Friedrich Lange, *História do materialismo e crítica de seu significado na atualidade*, cuja primeira edição é de 1866 e que muito contribuiu para a retomada da doutrina kantiana do conhecimento. O propósito de Lange era esclarecer os princípios do materialismo, o qual se tornara, na segunda metade do século XIX, uma ideologia amplamente difundida, a ponto de parecer poder relegar ao passado toda filosofia e metafísica. Lange reconstrói a história do materialismo, colocando à mostra os princípios (metafísicos) que o sustentam em cada período. Neste percurso, a filosofia de Kant lhe serve permanentemente

de ponto de fuga, tanto pela sustentação de um *a priori* do intelecto quanto pela distinção entre o sensível e o inteligível. Na compreensão do *a priori*, Lange segue a interpretação fisiológica sugerida por Helmholtz:

> Poder-se-ia dizer que *a priori é o corpo*[20] (...) Talvez se possa algum dia encontrar o fundamento do conceito de causalidade no mecanismo do movimento reflexo e do estímulo simpático; então teríamos traduzido a razão pura de Kant em fisiologia, tornando-a assim mais intuitiva.[21]

Na linha de Helmholtz, Lange tira conclusões antiempiricistas com base na própria fisiologia das sensações, o que, se não rompe com a interpretação psicológica do *a priori*, atrai em todo caso a atenção para este aspecto então esquecido na ciência e na filosofia, preparando o terreno para o neokantismo de Marburg.

Contudo, no centro da crítica de Lange à importância contemporânea do materialismo, encontra-se a distinção kantiana entre o domínio dos fenômenos, objeto de um conhecimento empírico regulado por princípios do entendimento, e o domínio da liberdade, descortinado pelo pensamento e pela determinação da própria vontade e no qual o homem comparece não como fenômeno ou objeto entre outros objetos do conhecimento empírico, mas como pertencente ao mundo inteligível, em que é fonte de determinações espontâneas:

> Mas a representação do dever, que nos grita *tu deves*, não pode ficar clara e forte se não está ligada com a representação da exequibilidade deste mandamento. Justamente por isto, em vista da moralidade de nosso agir, temos de nos transpor inteiramente para o mundo inteligível, tão somente no qual é pensável a liberdade.[22]

Lange retoma, portanto, a estratégia kantiana de "dar a César o que é de César", no caso, deixar o materialismo valer

no domínio que lhe compete, a saber, no domínio do conhecimento empírico. Em contrapartida, recusa ao materialismo a pretensão de esgotar o universo do que pode ser concebido: com sua ciência empírica, o materialista nem sequer está em condições de pensar a dimensão espiritual, o que o leva a negar sua existência. Lange empreende, assim, uma defesa da coexistência das duas dimensões, sustentando que, em seus aspectos específicos, devem ser admitidos tanto a matéria quanto o espírito, tanto a ciência quanto a ética.

Entretanto coube a Hermann Cohen a retomada efetiva da filosofia transcendental, a partir de *A teoria da experiência de Kant*, texto publicado em 1871. Já no prefácio de sua obra, Cohen anuncia aquilo que será o programa da escola neokantista de Marburg: "No presente livro empreendi uma nova fundamentação da doutrina kantiana da aprioridade."[23] Além de se propor uma atualização da teoria kantiana, recusando-se, assim, a tratar Kant meramente como mais um clássico do passado, Cohen se afasta desde logo das leituras psicologistas da filosofia kantiana, que, acompanhando a tendência geral do século XIX, predominavam na recepção da obra de Kant, particularmente da *Crítica da razão pura*. Antes mesmo de Friedrich Ludwig Gottlob Frege e Edmund Husserl, o livro de Cohen sobre a doutrina kantiana da experiência inaugura em filosofia a era tanto da condenação do psicologismo quanto das exigências do logicismo, propondo uma apropriação do pensamento kantiano como teoria e crítica do conhecimento, em que a análise dos elementos apriorísticos do conhecimento leva a uma lógica transcendental bem diferente daquela psicologia do sujeito cognitivo a que tantas vezes se quis reduzir a doutrina da experiência de Kant. Cohen reconhece que o método crítico está sempre exposto ao risco de se confundir com a análise psicológica, uma vez que tem de recorrer à esfera do pensamento,[24] mas insiste desde logo que "no *a priori* de Kant se estabelece um elemento que fica fechado à análise psicológica".[25] A obra de Cohen procura resgatar precisamente estes

elementos apriorísticos envolvidos em todo conhecimento, inaugurando, assim, uma nova fase na interpretação da obra kantiana, em que sempre se retomará o esforço de evitar as reduções psicologistas.

Se o ponto de partida da análise transcendental já não pode ser o dado psicológico, cabe definir qual seria o novo ponto de partida. Cohen chegou à clareza sobre este ponto em sua obra de 1883, *O princípio do método infinitesimal e sua história: um capítulo para a fundamentação da crítica do conhecimento*, defendendo que o método transcendental deve tomar como ponto de partida o fato das ciências físico-matemáticas, posição que foi incorporada à segunda edição da *Teoria da experiência de Kant*, de 1885, e que passou a ser uma das características mais marcantes do neokantismo de Marburg. Para Cohen e seus seguidores, "o ponto firme de que partiu Kant e do qual tem de partir a reconstrução de seus pensamentos é *o fato da ciência*".[26] Esta compreensão do método transcendental como análise dos pressupostos do conhecimento científico abriu uma das mais profícuas linhas de leitura da filosofia kantiana, com desdobramentos até o primeiro quartel do século XX.[27]

Entretanto, além da análise da própria *Crítica da razão pura* com vistas à reconstituição da filosofia transcendental de Kant, Cohen lançou, numa extensa introdução acrescentada na segunda edição de seu livro, os fundamentos para a retomada da história da ciência e da filosofia (esta em sua relação com a ciência), campo em que o neokantismo realizou trabalho pioneiro inestimável. Contra Hegel (e contra Kant, no que diz respeito à compreensão da história), Cohen propõe uma filosofia da história centrada no desenvolvimento da razão científica, animada pela máxima: "A ciência é o fio condutor do espírito mundial."[28] Neste texto de 1885, encontra-se uma rápida recapitulação da história europeia como história da ciência, a começar por Platão e Aristóteles, passando por Galileu, Descartes, Newton e Leibniz, tudo culminando em

Kant, a partir de quem a filosofia moderna teria chegado à sua conclusão.[29] Assim como não seria possível entender o desenvolvimento do pensamento científico sem conhecer seu ponto de chegada na filosofia crítica, tampouco seria possível compreender a filosofia kantiana sem sua referência a toda a história pregressa daquele pensamento científico. No que concerne à filosofia moderna, a execução sistemática deste programa histórico-epistemológico foi levada a cabo por Ernst Cassirer (aluno de Cohen de 1896 a 1899) na monumental obra *O problema do conhecimento na filosofia e na ciência da época moderna*, publicada em 1906 e 1907. Partindo do resultado alcançado nesta linha de investigação, Cassirer formula os princípios da nova teoria do conhecimento em seu livro *Conceito de substância e conceito de função: investigações sobre as questões fundamentais da crítica do conhecimento*, publicado em 1910. No que concerne à filosofia antiga, o mesmo programa foi levado adiante por Paul Natorp (outro aluno de Cohen em Marburg), com estudos sobre Demócrito, Platão, Epicuro e o ceticismo antigo. Tratava-se em ambos os casos de retraçar as raízes próximas e remotas da teoria kantiana do conhecimento.

Para a institucionalização do kantismo contribuiu o lançamento da revista *Kant-Studien*, em 1897, e a criação da *Kant-Gesellschaft*, em 1904, ambas iniciativas de Hans Vaihinger, que já publicara, aliás, um monumental *Comentário à Crítica da razão pura de Kant*, em dois volumes, de 1881 e 1892. A partir de 1900, a Academia de Ciências de Berlim passou a publicar as obras completas de Kant, um empreendimento que prossegue até hoje e que tem grande importância no desenvolvimento da recepção da filosofia kantiana no último século.

Nas últimas décadas do século XIX e até os anos de 1920, o neokantismo se constituiu numa das correntes filosóficas mais influentes, marcando presença em praticamente todas as discussões. O momento mais marcante nesta interlocução com os representantes do neokantismo, em particular com os

da Escola de Marburg, é consequência de um desenvolvimento interno desta corrente, o qual leva a uma progressiva ênfase no elemento lógico, em detrimento do elemento intuitivo, a ponto de se chegar a negar a tese kantiana da dupla fonte do conhecimento. O ponto é bem explicitado e resumido por Natorp numa palestra proferida em 1912 na Sociedade Kant de Halle: "É simplesmente impossível deixar como está este dualismo dos fatores cognitivos se queremos levar a sério o pensamento central do método transcendental."[30] O ser dado na intuição se torna um problema do próprio pensamento, resultando, da interpretação promovida por Cohen e Natorp, uma redução da intuição ao pensamento: "Assim, a 'intuição' já não permanece em face do e contraposta ao pensamento, como fator estranho ao pensamento no conhecimento, mas ela *é* pensamento, só que não mero pensamento da lei, e sim pensamento pleno do objeto."[31] O elemento intuitivo é tratado como um momento do próprio pensamento, perdendo seu caráter de cooriginariedade ao lado deste:

> De acordo com isto, não desaparece simplesmente o caráter distintivo da "intuição", e muito menos da "sensação"; ele apenas deixa de significar um segundo fator cognitivo, pura e simplesmente independente e finalmente contraposto ao pensamento de maneira dominante, algo estranho ao pensamento, ao qual o pensamento teria meramente de se submeter.[32]

A interpretação logicista da Escola de Marburg culmina, assim, numa revisão radical da própria teoria kantiana do conhecimento, no bojo da qual se encontra precisamente o excesso contrário àquele da interpretação psicologista do século XIX, a saber, um excesso na interpretação logicista.

DESDOBRAMENTOS NO SÉCULO XX

Este excesso logicista em que culmina o neokantismo de Marburg em sua interpretação da filosofia transcendental de

Kant constitui o ponto de partida de dois desdobramentos importantes da recepção desta filosofia nas primeiras décadas do século XX. Tem-se, por um lado, o resgate de elementos intuitivos por parte de representantes da corrente fenomenológica; por outro lado, a leitura logicista da teoria kantiana do conhecimento é recebida positivamente por uma série de jovens pensadores que, por volta de 1930, confluiriam no círculo lógico-positivista de Viena.

A corrente fenomenológica, inaugurada por Edmund Husserl,[33] constitui-se em geral como um movimento paralelo ao neokantismo, encontrando-se por toda parte os vestígios do confronto latente entre os representantes dos dois movimentos. A explicitação das dificuldades que a leitura neokantista de Kant colocava para os fenomenólogos se deu numa fase já bastante tardia, no período em que Martin Heidegger passou pela universidade de Marburg (de 1923 a 1928). Da intensa interlocução crítica de Heidegger com o pensamento neokantista de Marburg, bem documentada nos vários volumes de lições proferidas neste período, resultou *Kant e o problema da metafísica*, publicado em 1929, mas concebido já em 1927, como consta no prefácio à primeira edição do livro. Neste período, Heidegger submete a *Crítica da razão pura* a uma interpretação fenomenológica que se opõe aos resultados da interpretação dos neokantistas de Marburg. Mesmo com o risco de cair, por sua vez, no excesso oposto, a leitura de Heidegger introduz alguns pontos importantes para a correção de distorções na recepção precedente. O risco mais acentuado de um excesso pelo oposto se dá na inversão da tendência fundamental na leitura neokantista de Marburg, que chegara a exigir a redução da intuição ao pensamento. Heidegger entra na discussão defendendo precisamente o contrário:

> (...) o segundo elemento, o pensamento puro, ocupa em relação à intuição essencialmente uma posição de serviço. Ao pensamento puro pertence, pois, essencialmente, e não acidentalmente e por acréscimo, a dependência em relação à intuição pura.[34]

A tese de que o pensamento se reduz a uma posição de serviço em relação à intuição constitui certamente um excesso, pelo menos enquanto envolvida numa interpretação da *Crítica da razão pura*. Mas a resistência às consequências logicistas da interpretação neokantista, apresentada de maneira enfática por Heidegger, trouxe um elemento importante para a recepção da filosofia transcendental e que seria explorado ao longo do século XX.

Entendendo que a versão da primeira edição da *Crítica da razão pura* deixara maior espaço para o elemento intuitivo, Heidegger contesta também a preferência dos neokantistas pela versão da segunda edição. Na exposição da primeira edição, Kant teria feito a descoberta de que as duas fontes do conhecimento, a intuição e o pensamento, provêm na verdade de uma fonte comum, a saber, da imaginação transcendental. A exposição da segunda edição significaria um recuo diante desta descoberta: "Kant recuou diante desta raiz desconhecida. Na segunda edição da *Crítica da razão pura*, a imaginação transcendental, na forma em que conheceu a luz no esboço apaixonado do primeiro projeto, é reprimida e reinterpretada – em favor do entendimento."[35] A par do resgate da função da imaginação transcendental na filosofia transcendental inaugurada pela *Crítica da razão pura*, a leitura de Heidegger propôs ainda uma correção do mal-entendido que se estabeleceu desde a primeira recepção da filosofia de Kant em relação ao teor da versão da filosofia transcendental apresentada na primeira edição e que foi incorporado pelos neokantistas "na observação que se firmou na interpretação de Kant há bastante tempo e se expressa geralmente assim: Kant passou da interpretação 'psicológica' da primeira edição para a interpretação 'lógica' da segunda".[36] Heidegger contesta esta caracterização, propondo aquilo que será provavelmente a

posição mais acertada para uma interpretação da filosofia transcendental de Kant:

> Na verdade, há que observar que a fundamentação na primeira edição nunca foi "psicológica", assim como a da segunda não se tornou uma fundamentação "lógica". Ambas são bem mais transcendentais, quer dizer, necessariamente tanto "objetivas" quanto "subjetivas".[37]

A isto basta acrescentar que algo que é essencialmente tanto objetivo quanto subjetivo (aliás, as aspas empregadas por Heidegger também têm seu sentido) não é nem objetivo nem subjetivo, devendo ser evitada numa interpretação transcendental até mesmo esta dicotomia clássica a dividir realistas e idealistas.

Paralelo à corrente fenomenológica, com sua intenção de salvar a intuição, forma-se nas primeiras décadas do século uma corrente que tende a minimizar ou mesmo a eliminar os elementos intuitivos ou o apelo à sensibilidade em contextos cognitivos. O que se apresentaria ao mundo, a partir dos anos de 1930, como a nova escola do positivismo lógico, geralmente associada com Viena devido à confluência inicial no fim dos anos de 1920 e início dos anos de 1930 (até a ascensão do nazismo, que levou à emigração de seus membros), deixava pouca margem à impressão de que seus problemas e concepções pudessem ter algo a ver com a tradição kantiana. A corrente amplíssima e de influência quase universal que se seguiria a este pontapé inicial passaria a manifestar seu interesse por Kant tão somente nos anos de 1960, a partir dos trabalhos de Peter Strawson, Sellars e outros.

A historiografia recente das origens deste movimento revela, entretanto, a forte influência de ideias kantianas sobre a maioria dos componentes iniciais do grupo. No início dos anos de 1980, Alberto Coffa empreendeu um grande esforço para esboçar uma história do que ele chama de "tradição

semântica", indo de Kant até Rudolf Carnap ou o Círculo de Viena. No centro de interesses desta tradição estaria a noção de *a priori*, distinguindo os semanticistas tanto dos positivistas, que em geral negam a necessidade de admitir um elemento *a priori*, quanto dos kantianos, com seu recurso a atividades mentais na explicação do *a priori*: "A tradição semântica consiste naqueles que acreditavam no *a priori*, mas não nos poderes constitutivos da mente."[38] Criticando Kant por ter sustentado uma péssima semântica, baseada na crença de que a mente cumpre uma função constitutiva no âmbito do conhecimento, o que resulta numa "concepção psicologista da semântica",[39] Coffa mostra, entretanto, como os responsáveis pela virada semântica em lógica e filosofia partiram inicialmente da filosofia kantiana, a ponto de se poder afirmar que "não há dúvida de que o positivismo lógico começou como um ramo do neokantismo, diferindo de seus rivais neste movimento apenas por sua preocupação com clareza e sua apreciação da ciência como um modelo para a epistemologia".[40]

Os líderes do movimento que se cristalizou, no fim dos anos de 1920 e início dos anos de 1930, no Círculo de Viena, um movimento geralmente conhecido como positivismo lógico, teriam todos começado sua trajetória filosófica como neokantistas na esteira de Helmholtz, Cohen e Natorp. A começar por Moritz Schlick, que associa já na década de 1910 uma interpretação psicologista de Kant com o interesse pelas ciências contemporâneas. Retomando ideias de Helmholtz, que já em 1855 (*Sobre a visão do homem*), portanto nos primórdios do movimento neokantista, tinha sugerido interpretar a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si no sentido de uma diferenciação entre o objeto dos sentidos e o objeto como descrito pela ciência físico-matemática, Schlick propõe um modelo epistemológico que dispensa a intuição na constituição do conhecimento de objetos, ponderando que a preferência kantiana pelos fenômenos como objetos dados na intuição não tem fundamento, uma vez que seu conhecimento se baseia numa

inferência a partir de dados mentais tanto quanto o conhecimento daquilo que não é objeto de percepção imediata, como o conhecimento de partículas atômicas, campos energéticos etc., tem de se basear nesta mesma inferência.

Ao longo dos anos de 1920, Carnap trabalha numa teoria da constituição do conhecimento do mundo externo fortemente inspirada em temas kantianos. Em 1924, Carnap conclui um manuscrito intitulado "Do caos à realidade", um primeiro esboço daquilo que se transformaria aos poucos num livro, inicialmente sob o título de *Teoria da constituição* e finalmente sob o título definitivo de *A construção lógica do mundo*, publicado em 1928. Nessa obra, Carnap desenvolve uma teoria da constituição (de conceitos ou objetos), cujos resultados deveriam se situar aquém de toda resposta ao problema da realidade, constituindo, assim, "a base comum das correntes filosóficas que pretendem dar uma resposta ao problema da realidade, do realismo, do idealismo e do fenomenalismo, os quais divergem apenas para lá da teoria da constituição, no domínio metafísico".[41] Apesar de entender o neokantismo da Escola de Marburg como uma forma do idealismo,[42] a teoria de Carnap recebe da filosofia kantiana seus conceitos principais, a começar pelo conceito de constituição, que, apesar de largamente empregado na época, tem sua origem na teoria kantiana do conhecimento.

A posição adotada por Carnap poderia mesmo ser indicada como uma máxima para a interpretação da filosofia transcendental de Kant, com a qual seria possível certamente corrigir algumas das distorções mais grosseiras na recepção precedente:

> A teoria da constituição emprega uma linguagem neutra; segundo ela, os complexos não são nem "produzidos" nem "conhecidos", mas "constituídos" (...) Mas podemos ir mais longe e simplesmente dizer que o conceito e seu objeto são o mesmo. Esta identidade não significa, entretanto, nenhuma substancialização do conceito, mas, antes, ao contrário, uma "funcionalização" do objeto.[43]

Ora, esta proposta de "funcionalização" do objeto, quer dizer, a introdução de uma concepção funcional do objeto, no lugar da tradicional concepção substancial, constitui uma das contribuições mais importantes do neokantismo de Marburg, tendo sido desenvolvida amplamente na obra *Conceito substancial e conceito funcional* (1910), de Cassirer, citada por Carnap em relação a conceitos centrais de sua teoria.[44] O desenvolvimento de uma teoria do conhecimento na linha do logicismo inaugurado por Frege e Bertrand Russel se encontra, pois, em continuidade com os esforços precedentes dos neokantistas.

Os principais interlocutores no Círculo de Viena, Schlick, Carnap e Ludwig Wittgenstein, estão nesta época, entre 1927 e 1932, igualmente ocupados em rever a concepção kantiana do "sintético *a priori*", acabando por realizar o que Coffa chama de "uma nova virada copernicana",[45] com a qual teriam proposto a primeira alternativa sustentável à concepção mencionada: "Suas teorias da gramática filosófica e da sintaxe lógica podem muito bem ser vistas como a primeira alternativa genuína à concepção de Kant do *a priori*."[46] A compreensão do *a priori* sustentada por Carnap e Wittgenstein pertenceria ainda à mesma família do *a priori* de Kant, admitindo que a constituição do significado envolve elementos desta natureza. A nova virada copernicana seria, entretanto, essencialmente semântica, e não mentalista ou psicológica: "O que testemunhamos por volta de 1930 é uma virada copernicana que, como a de Kant, mantém a mais estreita conexão com o *a priori*; mas seu tema é o significado mais do que a experiência."[47] O viés semântico que uma boa parte da filosofia do século XX adotaria daí por diante significaria uma superação definitiva da filosofia transcendental kantiana, uma vez que a investigação do *a priori* passa a se situar no âmbito da linguagem, deixando para trás o psicologismo do século anterior, com sua obsessão por funções mentais e sua crença nos poderes constitutivos da mente, em parte herdadas de Kant.

Ainda na década de 1980, portanto, Coffa reproduz uma visão distorcida da filosofia transcendental de Kant como uma teoria dos atos mentais constitutivos dos objetos, o que o leva a apresentar o desenvolvimento da tradição semântica como um longo processo de superação e ruptura com o kantismo. Para Coffa, a concepção kantiana do *a priori* "se baseia na ideia de que a mente constitui os objetos da experiência".[48] Uma correção desta tese, no mínimo contestável (a começar pela noção de "mente", inexistente no texto kantiano), permite, entretanto, aproximar da filosofia transcendental kantiana os resultados alcançados pela nova investigação semântica do *a priori*, tornando-os frutíferos na interpretação do próprio pensamento kantiano. O que pode resultar desta aproximação tem sido mostrado nas últimas décadas por vários autores empenhados em desenvolver uma semântica transcendental ou uma leitura semântica da filosofia transcendental kantiana, dentre os quais se destacam particularmente Wolfram Hogrebe[49] e Zeljko Loparic.[50] O projeto de uma leitura semântica da obra kantiana, que vem sendo desenvolvido progressivamente por Loparic, merece um destaque especial não só por se constituir em um dos esforços mais recentes para apresentar os principais temas da filosofia kantiana numa perspectiva sistemática, mas sobretudo por estar sendo realizado no Brasil, o que vem contribuindo para que a leitura de Kant ganhe também entre nós uma preocupação maior com a unidade sistemática. O trabalho de Loparic começa com uma interpretação semântica da *Crítica da razão pura*, que resulta no livro *A semântica transcendental de Kant*, publicado em 2000.[51] Mas já desde os anos de 1980 Loparic vinha trabalhando também numa extensão de sua interpretação semântica à filosofia prática de Kant; e, por fim, avançou ainda para uma interpretação semântica da estética kantiana, acabando por propor uma leitura sistemática do conjunto do empreendimento kantiano.

Cabe mencionar finalmente um desdobramento importante na recepção kantiana, ocorrido ainda na segunda metade do século XX, no contexto do que se pode chamar de "movimento de reabilitação da filosofia prática". Com o desgaste do pensamento de esquerda, em parte devido à decepção com as experiências do socialismo soviético, em parte devido à impotência da "geração de 68" para apresentar alternativas efetivas no âmbito de uma revolução social, política e econômica, ganha força nos anos de 1970 um movimento de retorno a posições mais tradicionais, latente no pós-guerra. Pensadores clássicos como Aristóteles, Kant e Hegel estão no centro das atenções de uma série de pensadores preocupados em resgatar posições tradicionais, seja na ética, em que as concepções de Aristóteles e de Kant parecem fornecer um potencial inexplorado, seja no pensamento político, em que se retomam tanto as concepções comunitaristas do Estado em Aristóteles e Hegel quanto as concepções jusnaturalistas do processo político, com sua defesa do primado do direito em relação às decisões políticas. Tanto em John Rawls (em *Uma teoria da justiça*, de 1971) quanto em Jürgen Habermas (em *Facticidade e validade*, de 1992), dois autores que influenciaram fortemente os debates em ética e filosofia política nas últimas décadas do século XX, encontra-se uma retomada explícita de posições e mesmo estratégias argumentativas da filosofia prática de Kant. Esta adquiria, assim, uma atualidade que lhe vinha sendo recusada desde as superações de seus primeiros leitores, em particular, desde a superação hegeliana, presente ainda como matriz conceitual no próprio pensamento de esquerda. Para a recepção de Kant, esta atualização constituiu a fonte de uma progressiva recuperação de sua contribuição não só para o pensamento ético, já tradicionalmente valorizado, mas também para o pensamento jurídico, político e histórico.

EM BUSCA DE UMA PERSPECTIVA DE LEITURA SISTEMÁTICA

Mais talvez do que qualquer outra filosofia, a kantiana desafiou seus leitores a irem além daquilo que nela se propunha. A distinção entre o espírito e a letra da obra de Kant tornou-se comum já na década de 1790, tratando, para autores como Reinhold e Fichte, de fornecer os verdadeiros fundamentos do pensamento kantiano, que não teriam sido fornecidos por Kant, ao menos na letra de seus textos. Não obstante algumas tentativas de explicitação e comentário de obras kantianas, a primeira recepção da filosofia crítica de Kant acaba de fato numa série de programas de superação de suas dicotomias características.

Até mesmo o neokantismo, apesar de sua máxima programática de retornar a Kant, vale-se de sua obra mais como ponto de partida de novos desenvolvimentos do que como referência para a reflexão filosófica, a qual teria certamente levado a um esforço maior no sentido de entender o texto kantiano, quer dizer, de dar conta precisamente da "letra", posto, aliás, que o "espírito" se manifesta na própria história da recepção. Com exceção talvez do comentário de Vaihinger da *Crítica da razão pura*, interrompido antes mesmo de chegar à analítica transcendental, o neokantismo não contribuiu muito para a elucidação do texto de Kant como tal.

Assim, a busca de uma perspectiva adequada para a leitura sistemática da obra kantiana nos leva inicialmente aos desdobramentos que a recepção kantiana teve no século XX. Neste ponto começa a se tornar imperativa a necessidade de especificar a partir de qual perspectiva se está lendo o texto de Kant, situando-se, de um lado, os programas de interpretação e desenvolvimento ulterior do pensamento kantiano, e, de outro, as tentativas de elucidar o próprio texto kantiano, em estudos, comentários e traduções que também ganham, com aqueles programas de desenvolvimento, maior clareza no concernente à perspectiva adotada por seus autores.

DA RECEPÇÃO ÀS PERSPECTIVAS DE INTERPRETAÇÃO

Nos desdobramentos da recepção da filosofia de Kant ao longo do século XX, o neokantismo de Marburg significou a reivindicação de uma leitura transcendental, essencialmente não psicológica, da filosofia transcendental kantiana. Inaugurada em 1871 por Cohen, com seu livro *A teoria da experiência de Kant*, esta linha de interpretação tendeu posteriormente para uma redução logicista, em que deveria prevalecer o pensamento puro, em detrimento dos elementos intuitivos ou sensíveis do conhecimento. Em Cohen, esta tendência começa a se delinear já em sua obra de 1883, *O princípio do método infinitesimal e sua história*, cujo subtítulo "Um capítulo sobre a fundamentação da crítica do conhecimento" aponta para o que será a futura concepção do conhecimento desenvolvida por Cohen e seus seguidores, a saber, o conhecimento como ciência matemática da natureza. Na segunda edição de *A teoria da experiência de Kant*, Cohen incorpora os resultados do mencionado escrito, enfatizando a contribuição da filosofia transcendental de Kant para a compreensão dos fundamentos das ciências físico-matemáticas. Em seu último período, Cohen propõe uma leitura dos três âmbitos fundamentais da filosofia kantiana (a saber, o teórico, o prático e o estético) na perspectiva comum de seus fundamentos científicos e com base precisamente nos elementos puros do conhecimento; sua obra culmina, assim, em uma *Lógica do conhecimento puro*, de 1902, uma *Ética do querer puro*, de 1904, e uma *Estética do sentimento puro*, de 1912. Esta tendência logicista do desenvolvimento de Cohen e da Escola de Marburg marcaria a sua presença na recepção posterior das ideias do neokantismo marburguense, contribuindo para firmar a exigência de uma interpretação não psicológica da filosofia transcendental kantiana.

Em seu período inicial, entretanto, a obra de Cohen contribuiu ainda para lançar as bases de uma leitura sistemática que permite enquadrar os domínios teórico e prático numa

visão de conjunto, mas preservando suas especificidades. Tendo publicado, em 1877, seu livro *A fundamentação da ética de Kant*, Cohen elabora na segunda edição (de 1885) de *A teoria da experiência de Kant* uma apresentação da doutrina das ideias nos limites do domínio teórico, mas tendo em vista a ética ou os interesses da razão no domínio prático.[52] Ainda que circunscreva a doutrina das ideias ao pensamento da finalidade, como um princípio regulador da descrição da natureza (contrapartida racional da explicação físico-matemática da natureza), a exposição de Cohen aponta diversas vezes para a importância desta doutrina no contexto dos fundamentos da ética e da estética.[53] A exigência de uma leitura sistemática começa a ser colocada, portanto, já nos primórdios do neokantismo.

A dimensão prática do pensamento kantiano tornou-se crucial, entretanto, no contexto da reação começada por Wilhelm Dilthey e outros contra o naturalismo e o fisicalismo predominantes na segunda metade do século XIX. A partir de seu livro *Introdução às ciências do espírito*, publicado em 1883, Dilthey passou a coordenar uma campanha destinada a dar destaque às ciências históricas e culturais ante a ciências naturais, contribuindo, assim, de maneira decisiva para uma redistribuição das disciplinas, cuja influência se faz sentir ainda hoje. Neste contexto se situa também o trabalho de alguns neokantistas preocupados com a cultura e o campo dos valores, resgatando aspectos da filosofia prática de Kant. Em 1884, Wilhelm Windelband publicou *História e ciência da natureza*; em 1899, Heirich Rickert publicou a obra *Ciência da cultura e ciência da natureza*, seguida em 1902 de *Os limites da formação de conceitos nas ciências naturais*. Mesmo que os resultados destes autores tenham ficado comprometidos com noções problemáticas de cultura e de valor, contribuíram, entretanto, para estender o interesse dos estudos kantianos a aspectos não meramente teóricos, preparando o terreno para futuras reavaliações da filosofia prática

e da estética de Kant numa perspectiva sistemática. É o que aconteceu já nas últimas obras de Natorp, que, partindo inicialmente de uma posição muito próxima à de Cohen, acaba superando a tendência à redução dos diversos âmbitos de atividade ao domínio teórico ou às ciências da natureza. Em seu livro *Psicologia geral segundo o método crítico*, de 1912, Natorp recusa o primado metodológico das ciências, deixando prevalecer, ao lado das atividades de cunho teórico, atividades não teóricas, como as morais, as estéticas e as religiosas. Ainda os esforços de Cassirer no sentido de fundar uma filosofia da cultura em bases kantianas podem ser considerados como um último desenvolvimento do neokantismo de Marburg. Sua *Filosofia das formas simbólicas*, de 1923 a 1929, procura apresentar a diversidade das atividades do espírito em sua correlação sistemática, valendo-se para tanto da noção kantiana de "expressão".

O ponto de partida para um aprofundamento da questão da perspectiva sistemática na leitura da obra de Kant pode constituir, então, o famoso debate ocorrido em Davos, em 1929, entre Cassirer e Heidegger, no qual culminam de certa forma as duas tendências fundamentais da filosofia alemã, pouco antes de soçobrarem definitivamente na absurda experiência nazista. Cassirer, então professor na universidade de Hamburg, representa, neste debate, não só o neokantismo e sua leitura racionalista de Kant, mas a própria *Aufklärung*, cuja filosofia exporia logo em seguida no livro *A filosofia da Aufklärung*, publicado em 1932. Do outro lado, está Heidegger, recém-empossado como sucessor de Husserl na universidade de Freiburg, representando sua própria filosofia, uma versão radical do pensamento fenomenológico com fortes traços antirracionalistas e anti-*Aufklärung*, apresentada ao público, em 1927, em *Ser e tempo*. Conhecido como um dos últimos representantes do neokantismo de Marburg, com diversas obras sobre Kant, Cassirer não podia saber que Heidegger vinha há anos trabalhando numa interpretação fenomenológico-existencial da

Crítica da razão pura, que se tornaria pública somente depois do encontro de Davos, com *Kant e o problema da metafísica*.[54] Temendo que o evento terminasse em mero sensacionalismo, uma vez que fora anunciada a disputa histórica entre a velha e a nova filosofia, Heidegger optou por se concentrar em Kant, proferindo três palestras em torno do tema "A *Crítica da razão pura* de Kant e a tarefa de uma fundamentação da metafísica", nas quais apresentou o essencial de sua leitura da obra de Kant.[55] Assim, o debate de Davos significou também um momento decisivo da história da recepção da filosofia crítica kantiana, a partir do qual é possível avançar um pouco mais na busca de uma perspectiva adequada para uma leitura sistemática da obra de Kant.

Entendendo-se como representante de uma leitura aberta e dinâmica da obra kantiana, Cassirer se recusa inicialmente a aceitar a pecha de ser um neokantista, questionando antes a noção de "neokantismo" e manifestando sua surpresa por estar descobrindo em Heidegger um neokantista. Explicitando o que entende por neokantismo, Heidegger apresenta aquilo que geralmente se associa com o neokantismo de Marburg: nele se vê Kant "como teórico do conhecimento físico-matemático",[56] sendo "a teoria do conhecimento o aspecto sob o qual Kant foi visto",[57] o que leva a entender "a *Crítica da razão pura* como uma teoria do conhecimento com relação à ciência da natureza".[58] Para Heidegger está em jogo precisamente a recepção do legado da tradição na atualidade, propondo ele mesmo um resgate do sentido histórico da obra de Kant, encoberto pela leitura neokantista. O interesse primário da *Crítica da razão pura* seria não a teoria do conhecimento, mas a ontologia: "Para mim trata-se de mostrar que aquilo que é destacado aqui como teoria das ciências não foi essencial para Kant. Kant não quis fornecer uma teoria da ciência da natureza, mas quis mostrar a problemática da metafísica e, na verdade, da ontologia."[59] Decisiva para o resgate da ontologia apresentada pela *Crítica da razão pura* seria, sem

dúvida, uma interpretação consequente do capítulo do esquematismo transcendental, ou seja, uma reavaliação da função da imaginação transcendental no âmbito da filosofia também transcendental.

Cassirer, por seu turno, concorda com Heidegger no que diz respeito à importância da imaginação produtiva na filosofia kantiana, mas acredita que, para uma interpretação do conjunto da obra de Kant, a perspectiva aberta pelo resgate da função da imaginação transcendental na ontologia não é adequada, uma vez que Kant "proíbe o esquematismo na ética".[60] Tendo em vista, então, a filosofia prática de Kant, Cassirer alerta para o risco de se superestimar a importância do esquematismo e da imaginação transcendental: "Pois Kant diz: nossos conceitos da liberdade etc. são intelecções (não conhecimentos) que já não se deixam esquematizar. Há um esquematismo do conhecimento teórico, mas não da razão prática."[61] Nos estreitos limites postos pelo debate, Cassirer aponta para aquilo que deveria propriamente constituir o problema central na articulação de uma leitura sistemática da obra de Kant, a saber, o problema da liberdade: "Este sempre foi para mim o problema principal de Kant. Como é possível a liberdade?"[62] O fundamento para a introdução do conceito de liberdade se encontra propriamente na ética, ou seja, no domínio prático, no qual a razão outorga uma lei válida para todos os seres racionais, ultrapassando, assim, os limites do conhecimento de fenômenos:

> Aqui [na ética] se encontra repentinamente esta passagem surpreendente. A limitação a uma esfera determinada é repentinamente abandonada. O ético como tal conduz para além do mundo dos fenômenos. O decisivamente metafísico é que ocorre agora, neste ponto, uma ultrapassagem. Trata-se da passagem ao *mundus intelligibilis*. Isto vale para o ético, e no ético é atingido um ponto que já não é relativo à finitude do ser cognitivo, mas é posto nele agora o absoluto.[63]

Cassirer admite que se possa dizer que Kant não deveria ter dado este passo, sobretudo devido a suas implicações metafísicas. Mas, para uma leitura da obra kantiana, é preciso reconhecer que Kant articula os domínios teórico e prático da razão em torno do problema da liberdade: "Mas não podemos negar que o problema da liberdade foi colocado nestes termos, ultrapassando a esfera original."[64]

Cassirer insistia, portanto, na necessidade de uma leitura mais abrangente da obra de Kant, respeitando-se os elementos específicos tanto do teórico quanto do prático. Heidegger, por seu turno, insistia que, mesmo não propondo uma mera substituição da leitura neokantista da *Crítica da razão pura* no que se refere a uma teoria do conhecimento, caberia primeiramente tornar claro "que a problemática interna da *Crítica da razão pura*, quer dizer, a questão da possibilidade da ontologia, compele a uma explosão radical daquele conceito em sentido tradicional que constituiu para Kant o ponto de partida. Na tentativa da fundamentação da metafísica, Kant é compelido a fazer do próprio chão um abismo."[65] A apresentação feita em *Kant e o problema da metafísica* explora ao máximo esta transformação do chão em abismo ontológico, que teria ocorrido com Kant, meio a contragosto, na primeira versão da *Crítica da razão pura*.

No debate de Davos entre Cassirer e Heidegger, confrontaram-se, portanto, duas linhas de interpretação da filosofia kantiana; a mais antiga, representativa da fase final do neokantismo, em que a dimensão prática, cultural e histórica passa ao centro das atenções, e a mais recente, inaugurada por Heinz Heimsoeth, em "Temas metafísicos na formação do idealismo crítico", de 1924, por Nicolai Hartmann, em "Aquém de idealismo e realismo" de 1924, por Max Wundt, em *Kant como metafísico*, de 1925, e pelo próprio Heidegger, uma linha de interpretação que ressalta a preocupação de Kant com os temas da metafísica. Ambas as linhas confluem no escrito de habilitação de Gerhard Krüger, um aluno de Marburg que

teve oportunidade de assistir às aulas de Heidegger no período em que passou por aquela universidade.[66] Publicado em 1931, o livro de Krüger foi composto, segundo informa no prefácio, entre 1925 e 1928, incorporando a orientação da investigação para os problemas de fundamentação da metafísica sugerida por Heidegger em suas aulas sobre Kant. Na interpretação de Kant e particularmente da *Crítica da razão pura*, Krüger prefere, entretanto, seguir um caminho próprio, considerando que "Heidegger vê o sentido da *Crítica da razão pura* na exposição da 'finitude' do homem (mais precisamente, da finitude 'no' homem) como fundamento essencial da *ontologia* e, assim, da metafísica em geral".[67] Admitindo a fecundidade desta orientação da pesquisa heideggeriana, Krüger entende, no entanto, que Kant adota uma perspectiva bem diferente:

> Mas a resposta de Kant, e assim também a formulação mais exata do problema em Kant, coloca-se para o autor de maneira bem diferente: a finitude do homem, sem dúvida importante para a *Crítica*, não foi determinada por Kant em vista da "temporalidade", mas em vista da *lei moral como um "fato"*. A decisiva finitização do homem ocorre para Kant (...) na obediência moral ao mandamento incondicional.[68]

A *Crítica da razão pura* é vista também por Krüger como uma crítica da metafísica, mas seu real escopo seria a salvaguarda do uso prático da razão pura:

> O sentido desta crítica não é, no entanto, a substituição da metafísica por uma simples teoria do conhecimento das ciências positivas, mas uma fundamentação da metafísica *não obstante* seu "embaraço" de princípio (...) A crítica se volta contra o "uso especulativo" da razão pura, não contra seu uso em geral. Ela tem "utilidade positiva e bastante importante, assim que se é convencido de que há um uso prático simplesmente necessário da razão pura (o moral)".[69] A

Crítica tem como intenção, portanto, uma *fundamentação moral da metafísica*, e isto *não obstante* a "impossibilidade" da metafísica.[70]

À interpretação heideggeriana da *Crítica da razão pura* como fundamentação ontológica da metafísica, Krüger contrapõe uma interpretação que vê naquela obra uma fundamentação moral da metafísica, com o que passa para o primeiro plano a ética kantiana, objeto principal de seu livro. Com relação à *Crítica da razão pura*, o programa de Krüger descortina uma nova perspectiva particularmente em relação à dialética transcendental, em geral entendida como mera destruição da metafísica:

> Apenas deve tornar-se claro que não se pode conhecer Deus, criação, liberdade e imortalidade de uma maneira meramente "teórica" e imparcial. Mas certamente o pode e deve na obediência à lei moral imperativa. Esta é a "intenção prática", na qual a metafísica teísta ainda continua e (segundo Kant) tem de continuar possível. Desta metafísica a *Crítica* é a "propedêutica".[71]

Além da fundamentação crítica da ontologia e da crítica negativa da metafísica, a *Crítica da razão pura* cumpriria, portanto, um papel fundamental em relação ao domínio prático, na medida em que afasta definitivamente, pela crítica destruidora, as objeções que vinham sendo feitas contra seus pressupostos, em particular contra a pressuposição da liberdade da vontade.

Com estes debates e desenvolvimentos, motivados ainda pelo neokantismo de Marburg, a recepção mais adiantada da filosofia crítica kantiana passa a adotar, portanto, uma perspectiva de interpretação mais abrangente, buscando integrar na concepção unitária de uma crítica sistemática da razão pura os diversos momentos da primeira *Crítica* e, a partir daí, as demais obras de Kant.

A PERSPECTIVA DE INTERPRETAÇÃO ADOTADA

Um resultado crucial da história da recepção para uma leitura sistemática da obra kantiana é a necessidade de determinar antes de mais nada a interpretação que se pretende dar à *Crítica da razão pura* como um todo. Na verdade, os diversos programas de interpretação sistemática da obra kantiana definem sua perspectiva de acordo com o modo de abordar a primeira *Crítica*. Se esta é vista como tratando exclusivamente de teoria do conhecimento, então a filosofia prática e a estética comparecerão em outras obras de Kant, mais ou menos sem nexo com aquela. Se nela é admitido ainda um tratamento da metafísica, pode-se já traçar uma continuidade com as obras posteriores, nas quais se encontrariam então importantes desdobramentos metafísicos. Se for admitido, entretanto, que a *Crítica da razão pura* fornece ao mesmo tempo uma análise tanto dos fundamentos do conhecimento empírico e, portanto, da moderna ciência físico-matemática quanto dos conceitos ontológicos fundamentais, uma crítica da metafísica e, por fim, ainda uma defesa, no domínio teórico, do uso prático da razão pura, ter-se-á a possibilidade de uma leitura abrangente e integradora das diversas obras de Kant.

No sentido deste último programa possível vai a presente interpretação da filosofia kantiana, a qual se situa, portanto, em linha de continuidade com os esforços de leitura que a obra kantiana vem conhecendo desde seu surgimento. O longo tratamento da primeira *Crítica*, em vez de cavar um fosso intransponível em relação às outras obras de Kant, tem como objetivo, e espera-se também como resultado, a apresentação dos arranjos sistemáticos que situam no âmago mesmo da *Crítica da razão pura* a projeção daquilo que a filosofia prática propõe por conta e risco da razão pura prática.

Na exposição que se segue, passa-se, por isto, após uma breve reconstituição da formação do programa da filosofia crítica kantiana (capítulo II), para um estudo da travação sistemática da *Crítica da razão pura*, a começar pela analítica transcendental (capítulo III), que apresenta, no âmbito de uma substituição

(ou, caso se prefira, refundação) crítica da ontologia, também a teoria kantiana da experiência. Esta exposição da analítica transcendental é vista, entretanto, como um momento de um projeto mais amplo que visa determinar os limites do conhecimento precisamente para poder sustentar certas pretensões da razão pura no domínio prático. O pensamento do limite (capítulo IV) e no limite da experiência possível (capítulos V, VI e, em parte, X) constitui, por isto, uma dimensão importante da leitura proposta. Além disto, mostra-se que a frustração de tradicionais expectativas de um pretenso conhecimento além dos limites da experiência, advinda com a crítica kantiana da metafísica (capítulo VII), a parte mais negativa da dialética transcendental, tem como contrapartida, e decerto também como objetivo, uma defesa, ainda no domínio teórico, do uso prático da razão pura (capítulo VIII). Tendo sido defendido seu lugar específico em relação ao domínio teórico, as pretensões da razão pura no domínio prático são apresentadas como legítimas num domínio prático estabelecido precisamente neste lugar deixado em aberto (capítulo IX). A exposição do arranjo sistemático básico da filosofia kantiana é concluída com um tratamento da teleologia (capítulo X), descortinada a partir do projeto prático, com seu ponto culminante numa filosofia da história, mas com implicações também para o pensamento de uma possível finalidade da natureza.

No intuito de enfatizar ao máximo a especificidade dos resultados alcançados na estética kantiana, destacou-se seu tratamento da articulação básica (teórico/prático) do sistema crítico, explorando-se livremente as consequências da análise kantiana dos juízos de gosto (capítulo XI) e do livre jogo das faculdades (capítuo XII). Para tanto, valeu mais uma vez o procedimento analógico: assim como Kant determina os limites da razão em seu uso teórico para ganhar o espaço em que trata da razão em seu uso prático, de maneira semelhante se considera seu projeto estético na perspectiva de uma limitação da razão em suas pretensões tanto teóricas quanto práticas, para ganhar o espaço em que se descortinam um outro juízo e um outro espírito.

CAPÍTULO II

A FORMAÇÃO DO PROGRAMA DA FILOSOFIA CRÍTICA

A formação inicial de Kant, na universidade de Königsberg, é marcada pelo domínio de uma escola filosófica que se caracterizou pela sistematização tardia do pensamento metafísico tradicional. Em Christian Wolff e seus seguidores, encontram-se as exposições mais sistemáticas, se bem que também as mais banais, do que os séculos de filosofia escolástica haviam destilado em matéria de lógica, metafísica (que incluía ontologia, teologia, cosmologia e psicologia) e filosofia moral. O único elemento destoante neste contexto é o esforço de integrar a nova ciência físico-matemática, ainda que este empenho estivesse comprometido desde logo pela polêmica entre newtonianos e leibnizianos, situando-se Wolff e os wolffianos do lado de Leibniz.

Assim, as primeiras décadas da vida intelectual de Kant apresentam um continuado esforço para integrar a impactante ciência moderna nos quadros da reflexão filosófica, encontrando-se em seus primeiros escritos um cruzamento de física e metafísica, que se desloca, pouco a pouco, da filiação leibniziana, nos anos de 1740 a 1750, para a newtoniana, nos anos de 1760. Seu escrito de estreia, *Pensamentos da verdadeira avaliação das forças vivas e do julgamento das provas de que se serviram Leibniz e outros mecânicos neste objeto*

disputado, ao lado de algumas considerações preliminares a respeito da força dos corpos, de 1746, apresenta uma apreciação crítica[1] da polêmica entre cartesianos e leibnizianos em torno da determinação quantitativa da força cinética. A obra seguinte, *História universal da natureza e teoria do céu ou ensaio sobre a constituição e a origem mecânica de todo o universo, tratado segundo os princípios newtonianos*, de 1755, constitui um ensaio sobre um tópico da nova física sobre o qual Newton não dera uma explicação satisfatória, a saber, a origem dos corpos celestes e de seus respectivos movimentos. O texto lança a base do que viria a ser chamado mais tarde de Hipótese ou Teoria Kant-Laplace (segundo a qual os astros se formam a partir de nebulosas em rotação), tendo aplicação na astrofísica até os dias de hoje. Se a teoria newtoniana constitui a referência dessa obra,[2] Leibniz e seus seguidores constituem o alvo de outro opúsculo do mesmo ano, *Nova dilucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico*, em que Kant, seguindo sugestões de Crusius, propõe uma revisão da doutrina dos princípios, visando em particular o princípio de razão suficiente, verdadeiro carro-chefe da metafísica leibniziana. Uma fusão de elementos das duas correntes mencionadas se encontra em *O uso da metafísica junto com a geometria na filosofia natural, cuja primeira amostra contém a monadologia física*, de 1756.

A produção dos anos de 1760 começa com um conjunto de textos redigidos em 1762 e 1763, razão pela qual costumam ser tratados em destaque pela literatura pertinente. O primeiro, *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*, de 1762, ataca a doutrina das figuras do silogismo, usual na lógica de herança aristotélica, como uma sofisticação inútil e sem fundamento. Mais relevante do que este ataque, entretanto, é a consideração final do texto, em que se encontra uma importante revisão de elementos da doutrina dos conceitos e dos juízos seguida nas lógicas dos wolffianos. Junto com alguns resultados da obra *O único fundamento possível para uma*

demonstração da existência de Deus, de 1763, a conclusão do texto de 1762 mostra os avanços de Kant na esfera da lógica, particularmente na concepção do conceito e do juízo. Esta revisão de partes fundamentais da lógica tradicional vai a par com o esforço de redefinir o método a ser seguido na filosofia, de que dá uma amostra a *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, escrita em 1763 e publicada em 1764. A filosofia não deve seguir o método sintético dos matemáticos,[3] como fazem os wolffianos, mas o método analítico da nova ciência:

> O verdadeiro método da metafísica é, em princípio, idêntico ao método que *Newton* introduziu na ciência natural e que ali foi de consequências tão úteis. Deve-se, é dito ali, procurar, por meio de experiências seguras e com a ajuda quando muito da geometria, as regras de acordo com as quais ocorrem determinados fenômenos da natureza.[4]

Ainda em 1763, Kant publica *Ensaio para introduzir o conceito de grandezas negativas em filosofia*, em que critica a imitação do método matemático na filosofia, mas mostra que é possível aplicar resultados da matemática de forma produtiva também na filosofia. Nestas considerações sobre o método a ser seguido na filosofia, em particular na metafísica, faz-se presente a nova ciência físico-matemática, cujos fundamentos metodológicos começam a ser investigados mais detalhadamente, um programa que Kant compartilha com Lambert, com o qual passa a se corresponder logo em seguida.

O texto *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, de 1764, documenta que Kant se interessava por temas estéticos e antropológicos já naquele período. Marcado pelo estilo livre e irônico, a obra *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, de 1766, apresenta uma espécie de acerto de contas com a metafísica tradicional, comparando-a com as fantasias religiosas de Emanuel Swedenborg, um famoso

esquizofrênico de meados do século XVIII. Para a filosofia, resulta desta crítica uma regra importante que "consiste em ver se a tarefa oriunda daquilo que se quer saber é de fato determinada e que relação a questão tem com os conceitos de experiência, nos quais sempre têm de se basear todos os nossos juízos".[5] Por trás desta regra se encontra a nova ciência experimental, que encontrou na metodologia newtoniana seu guia seguro. Como a velha metafísica não resiste à análise sob as condições desta metodologia, concebe-se uma nova metafísica que irá determinar os limites dentro dos quais é possível colocar e responder questões de ordem cognitiva: "Nesta medida, a metafísica é uma ciência dos *limites da razão humana*."[6] Começa a se esboçar neste ponto o projeto de determinação dos limites da razão, uma parte essencial do programa da filosofia crítica kantiana.

Um bom resumo do que era o ensino da filosofia de Kant nesta altura se encontra no *Anúncio da disposição de suas lições no semestre de inverno de 1765-1766*. Para a metafísica, sustenta o método analítico de inspiração newtoniana, lembrando sua *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*: "Procurei mostrar, num breve e ligeiro escrito, que esta ciência, não obstante os enormes esforços dos eruditos, continua ainda tão imperfeita e incerta, porque se desconheceu o procedimento próprio da mesma, na medida em que não é *sintético*, como o da matemática, mas *analítico*."[7] Em suas aulas de metafísica, por conseguinte, pretende partir do mais conhecido, que se encontra na psicologia empírica, para o menos conhecido, que se encontra na teologia, passando pelas etapas intermediárias da cosmologia, da ontologia e da psicologia racional. A lógica deveria ser tratada em duas partes, uma geral, como "crítica e prescrição do *entendimento comum*",[8] e outra específica, como "crítica e prescrição do *saber propriamente dito*",[9] devendo esta última se nortear pelas próprias ciências que pretende regular. Descortina-se assim uma lógica abrangente enquanto "crítica e prescrição

de toda a filosofia",[10] ou crítica da razão em geral, a qual, por analogia, sugere uma extensão a outros campos da crítica: "No que, ao mesmo tempo, o parentesco muito próximo das matérias dá ocasião para, na *crítica da razão*, fazer algumas observações sobre a *crítica do gosto*, isto é, a *estética*."[11] Além da metafísica e da lógica, Kant anunciava ainda lições de ética e de geografia física, nas quais pretendia também "esclarecer o método segundo o qual se deve estudar o *homem*".[12]

O último texto a marcar a filiação newtoniana é *Do fundamento da distinção das regiões no espaço*, de 1768, no qual Kant desenvolve um argumento em prol da concepção newtoniana do "espaço absoluto". Situando-se no centro do debate entre leibnizianos e newtonianos, a concepção do "espaço" (junto com a concepção do "tempo" e do "movimento") ocupou os pensadores ao longo de todo o século XVIII. Newton adotou em sua teoria física o espaço absoluto, junto com o tempo e o movimento absolutos. Leibniz defendeu uma concepção do espaço, do tempo e do movimento relativos, contribuindo para a constituição de um dos debates filosóficos mais acalorados de todos os tempos. Em 1768, Kant se posicionou do lado de Newton. No ano seguinte, ensaia uma aproximação de Leibniz, para logo em seguida descobrir sua própria posição no concernente à teoria do espaço e do tempo, uma parte importante da filosofia transcendental por ele inaugurada pouco mais de uma década depois. Com isto, chega-se ao momento crucial a partir do qual passam a ser lançados os fundamentos da filosofia crítica kantiana.

A "GRANDE LUZ" DE 1769 E A *DISSERTAÇÃO* DE 1770

Numa reflexão seguramente datável em um período entre o texto de 1768 sobre a distinção de relações espaciais e a *Dissertação* de 1770, Kant se mostra próximo de Leibniz, colocando espaço e tempo entre os conceitos puros do entendimento.

Em seu *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, cuja primeira edição ocorreu apenas em 1765, Leibniz se refere ao espaço como ideia do entendimento puro: "Ideias como as de espaço, figura, movimento e repouso são ideias do entendimento puro [*idées de l'entendement pur*]."[13] Na mencionada reflexão, Kant emprega a expressão de Leibniz e inclui espaço, tempo e movimento entre os conceitos do entendimento puro, apresentados em contraposição aos conceitos formados a partir das sensações dos sentidos:

> Alguns conceitos são abstraídos das sensações, outros apenas da lei do entendimento de comparar, ligar e separar os conceitos abstratos. A origem dos últimos está no entendimento, dos primeiros, nos sentidos. Todos os conceitos desta espécie se chamam conceitos puros do entendimento (...) A filosofia sobre os conceitos do entendimento puro é a metafísica. Ela está para o restante da filosofia como a matemática pura está para a matemática aplicada. Os conceitos da existência, da possibilidade, da necessidade, do fundamento, da unidade e multiplicidade, do todo e das partes, do composto e simples, do espaço, do tempo, da mudança, do movimento, da substância e do acidente, da força e da ação, e tudo o que pertence à ontologia propriamente dita estão para o restante da metafísica como a aritmética universal na matemática pura.[14]

Toda esta lista, a par da expressão "conceitos do entendimento puro", indica uma leitura do livro de Leibniz nesta altura. Lá pelo fim de 1768 ou início de 1769, Kant simpatizou, portanto, com a posição leibniziana, incluindo espaço, tempo e movimento na lista dos conceitos puros do entendimento. Ora, na obra seguinte, *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*,[15] de 1770, espaço e tempo são introduzidos como fundamento formal da intuição e, por conseguinte, de todo o mundo sensível, insistindo-se em sua separação da forma e dos princípios do mundo inteligível. Este passo decisivo na formação da filosofia transcendental de Kant foi dado, por

conseguinte, entre 1769 e 1770, sendo possível situá-lo mais precisamente em 1769, como associado à "grande luz" deste mesmo ano, registrada numa reflexão de meados dos anos de 1770: "Inicialmente, vi este sistema como num crepúsculo. Eu tentava muito seriamente demonstrar proposições e seu oposto não para erigir uma doutrina cética, mas, porque suspeitava de uma ilusão do entendimento, para descobrir no que ela consistia. O ano de 1769 me trouxe grande luz."[16] Uma vez que o texto de 1770 ainda sustenta a possibilidade de conhecimentos puramente racionais, definitivamente contestada a partir da descoberta das antinomias da razão pura, Kant não está se referindo neste caso a esta descoberta, mas, sim, à possibilidade de demonstrar proposições opostas conforme se recorra à sensibilidade ou ao entendimento. Nos debates em torno aos conceitos de espaço, tempo e movimento, ocorridos ao longo do século XVIII, encontram-se exemplos em abundância de demonstrações tanto de um lado quanto do outro. Considerando-se o resultado exposto na *Dissertação* de 1770, pode-se dizer que Kant chegou à conclusão de que o único problema destas disputas é não separarem suficientemente o sensível do inteligível, devendo-se a "ilusão do entendimento", de que diz ter suspeitado, à mistura dos dois elementos em argumentos anfíbios.

A "grande luz" terá consistido, então, na descoberta da diferença essencial entre os momentos sensível e inteligível de nosso conhecimento, tendo ambos sua forma e seus princípios específicos. O procedimento de "demonstrar proposições e seu oposto" terá contribuído não para mostrar que a razão mesma, em seu uso puro (depurado de toda mistura sensível), enreda-se inevitavelmente em contradições, mas para estabelecer a necessidade de manter separadas as duas esferas cognitivas do sensível e do inteligível. Com sua ênfase na exigência desta separação, a *Dissertação* de 1770 confirma este resultado, mas nada tem a objetar em relação a um uso puro do entendimento, uma vez que o caráter antinômico do resultado deste uso ainda não tinha sido descoberto.

Assim sendo, a "grande luz" de 1769 diz respeito certamente a uma descoberta fundamental para o desenvolvimento da filosofia kantiana, a saber, a da diferença essencial (e não apenas de grau de clareza, como valia para os leibnizianos) entre conhecimento sensível e inteligível, operando cada um deles com uma matéria e uma forma específicas, como mostra a *Dissertação* de 1770. Esta descoberta não implica, entretanto, o estabelecimento de limites da razão *pura*, destinando-se antes a liberar de toda sensibilidade um uso puro do entendimento e, assim, apontar para o terreno específico em que a metafísica pode florescer.

Por volta de 1770, o pensamento de Kant parece vislumbrar a possibilidade de uma via privilegiada de acesso às coisas para além da maneira como elas nos aparecem. Na *Dissertação*, a defesa do conhecimento fenomênico, contra os que pretendem negar que ele seja conhecimento efetivo, constitui apenas um aspecto, sendo acompanhada da exposição de um tipo de conhecimento fundamentalmente distinto do conhecimento de fenômenos, caracterizado como conhecimento intelectual. O conhecimento fenomênico ou sensível é um conhecimento dos objetos tais como aparecem nos sentidos, distinguindo-se por princípio do conhecimento das coisas tais como são em si mesmas: "o que é pensado sensitivamente é representação das coisas *como aparecem*, o que é intelectual, porém, é representação das coisas *como são*."[17] A reintrodução da distinção entre *phaenomena* e *noumena* encontra sua justificação na crença na possibilidade destes dois tipos de conhecimento. Os *phaenomena* são os objetos conhecidos em sua apresentação nos sentidos, não se podendo esquecer que tal conhecimento é limitado pelas condições do sujeito que tem as sensações. Os *noumena*, ao contrário, seriam conhecidos diretamente pelo entendimento, devendo-se cuidar apenas para que nada de sensível se interponha no caminho deste conhecimento privilegiado.

Paralelo a estes dois tipos de conhecimento, a *Dissertação* de 1770 concebe um duplo uso do entendimento. Na medida em que este está voltado para os objetos que aparecem nos sentidos e tal como aparecem, procurando descobrir-lhes as regularidades, agrupá-los em complexos de objetos e, por fim, ordená-los em um todo coerente, faz-se um uso apenas lógico do dele, sendo o conhecimento assim adquirido sempre um conhecimento sensível e concernente às coisas tais como aparecem nos sentidos. Lá onde o objeto não nos é dado pelos sentidos, o entendimento só pode avançar dando-se a si mesmo seus conceitos, sendo feito neste caso um uso real dele. Por isto, na sistemática da *Dissertação*, é sustentado um duplo uso do entendimento:

> (...) o uso do entendimento, isto é, a faculdade superior da alma, é duplo: pelo primeiro *são dados* os próprios conceitos ou das coisas ou das relações, e este é o "uso real"; pelo segundo, porém, de onde quer que sejam dados, eles apenas *são subordinados* uns aos outros, a saber, os inferiores aos superiores (às notas características comuns), e são comparados entre si segundo o princípio de contradição, e este uso se chama "uso lógico".[18]

O uso lógico do entendimento se deixa descrever com suficiente clareza a partir das observações de Kant; não acontece desta mesma maneira com seu uso real, um capítulo que não só causa dificuldades para quem quer entender o que ele quis dizer, mas constitui também um problema para o próprio autor, ocupando-o nos 10 anos seguintes.

O PROBLEMA DA OBJETIVIDADE DOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

No período que antecede à *Dissertação* de 1770, como visto, Kant passa a separar cada vez mais o puramente intelectual de todo o sensível, chegando, por fim, a apresentar os

conceitos puros do entendimento de uma forma puramente negativa, ou seja, simplesmente como não tendo origem na sensibilidade: "Assim, visto que em metafísica não se acham princípios empíricos, os conceitos nela encontrados não devem ser procurados nos sentidos, mas na própria natureza do entendimento puro."[19] De acordo com isto, a metafísica tem a ver com conceitos puros do entendimento. Na *Dissertação* não se diz muito mais a seu respeito, sendo simplesmente caracterizados como conceitos que não têm sua origem na experiência sensível; nesta altura, parecem não constituir grande problema para Kant.

No período que se segue à *Dissertação*, Kant passa a se ocupar particularmente da natureza dos conceitos puros do entendimento, enquadrando-os no programa de uma filosofia transcendental. O objeto específico desta filosofia transcendental deveria ser a sensibilidade pura e a razão pura, o que significa, no contexto, a forma da sensibilidade (espaço e tempo) e a forma da razão (conceitos puros do entendimento) tratadas nelas mesmas, quer dizer, sem considerar qualquer conteúdo da sensação. Partindo da sistemática da *Dissertação*, Kant elabora um programa de uma filosofia transcendental dividida em duas partes, uma destinada a investigar as formas puras da sensibilidade, e que desde a *Dissertação* não sofreu alterações substanciais (recebendo mais tarde o nome de "estética transcendental"), a outra destinada a estudar a forma pura da razão, na qual se situarão os maiores avanços de Kant nos anos seguintes e até a *Crítica da razão pura* (esta parte receberá o nome de "lógica transcendental"). Situando este programa, introduz-se a distinção entre lógica geral e lógica transcendental: "Estética é a filosofia sobre a sensibilidade, seja do conhecimento, seja do sentimento. Lógica, ou geral ou especificamente transcendental."[20]

Neste ínterim, Kant passa a se referir aos conceitos puros do entendimento com a designação tradicional de "categorias",

entendidas como ações da razão: "Categorias são as ações universais da razão pelas quais pensamos um objeto em geral (para as representações, fenômenos)."[21] A lógica geral se ocupa das regras das relações de conceitos gerais entre si; se estes conceitos devem poder ser referidos a alguma coisa de real, então devem ser submetidos ainda a regras das relações reais, somente pelas quais podem ser reportados a algo real. As ações do entendimento pelas quais representações gerais são reportadas a algo real são chamadas de categorias. Temos, assim, duas espécies de ações gerais do entendimento:

> As ações do entendimento são ou com relação aos conceitos, não importa de onde venham em suas relações entre si por meio do entendimento, mesmo que os conceitos e o fundamento de sua comparação sejam dados por intermédio dos sentidos; ou com relação às coisas, quando o entendimento pensa um objeto em geral e a maneira de pôr algo em geral e suas relações. Ambas se distinguem apenas por serem postas, no primeiro caso, [apenas] as representações, no segundo, as coisas mediante as representações.[22]

A primeira espécie de ações do entendimento poderíamos chamar de ações lógicas, pelas quais diversas representações seriam inter-relacionadas de acordo com regras gerais da lógica (formal). A segunda espécie de ações do entendimento mereceria então a caracterização de ações reais, sugerida pela *Dissertação*, sendo que por seu intermédio representações quaisquer seriam reportadas a um objeto = x.[23]

No decorrer da investigação acerca da natureza dos conceitos puros do entendimento ou categorias, Kant percebeu que existe um problema neste caso, ainda não devidamente formulado pela tradição da metafísica e da ontologia. Este problema aflora na correspondência com Johann Heinrich Lambert e é formulado claramente na carta a Marcus Herz de fevereiro de 1772.

A CRÍTICA DE LAMBERT À *DISSERTAÇÃO* DE 1770

Em setembro de 1770, Kant envia um exemplar de seu livro para Lambert, acompanhado de uma carta, em que se mostra bastante confiante com relação ao método sugerido na *Dissertação*:

> Há cerca de um ano cheguei, como me orgulho, àquele conceito que não espero ter de alterar jamais, mas apenas poder estender, e por meio do qual todo tipo de questões metafísicas é examinado de acordo com critérios bem seguros e fáceis, e pode ser decidido com certeza em que medida podem ser resolvidas ou não.[24]

Trata-se do "método em relação ao sensível e ao intelectual no campo da metafísica", apresentado na quinta parte da *Dissertação* e reduzido a um preceito geral no § 24, segundo o qual devemos tomar todo o cuidado "para que os princípios próprios do conhecimento sensível não ultrapassem seus limites e afetem o intelectual". Neste caso as intermináveis disputas dos metafísicos são diagnosticadas como tendo origem na confusão entre o sensível e o intelectual, apresentando-se as condições do conhecimento sensível como condições de todo conhecimento em geral. Parece, pois, ser suficiente observar o limite que se traça entre a sensibilidade e o entendimento, para que todos os problemas da metafísica cheguem a uma solução satisfatória.

Em sua resposta, de 13 de outubro de 1770, Lambert elogia o trabalho de Kant, mas expressa suas reservas com relação à tese da separabilidade das duas fontes do conhecimento, perguntando "em que medida estes dois tipos de conhecimento são assim tão separados, que não se encontram *em parte alguma*".[25] A crítica de Lambert não é dirigida contra a radical distinção entre conhecimento sensível e intelectual como tal, pois também ele a defende; sua crítica se volta para a completa separação, uma tese que uma leitura menos circunstanciada

pode descobrir na *Dissertação*, reportando-se particularmente àquele tipo de princípios do entendimento taxados por Kant como "axiomas sub-reptícios", a serem tratados devidamente com a nova terapia sugerida na quinta seção da *Dissertação*. Mesmo que a sensibilidade e o entendimento devam ser tratados isoladamente, no que cada um tem de específico, ainda assim não se deveria menosprezar sua interação numa área muito importante de nosso conhecimento, na qual o fenômeno dado na intuição sensível e o conceito do entendimento são ambos imprescindíveis para que se constitua um objeto do conhecimento: "assim é útil na ontologia tomar também os conceitos emprestados do fenômeno, *porque por fim sua teoria tem de ser aplicada novamente aos fenômenos*."[26] Lambert lembra que, neste âmbito, não só não é ilegítimo como chega a ser necessário valer-se de conhecimentos empíricos (conhecimentos sensíveis ou de experiência), quando se pretende reportar conceitos puros do entendimento (como ser, substância, existência, possibilidade etc.) a objetos do conhecimento: na ontologia temos de recorrer a conceitos empíricos, pois a teoria ontológica deve poder ser aplicada a fenômenos, senão seria mero pensamento ou fantasia.

A lembrança de Lambert levou Kant a desconfiar de seu próprio projeto, mergulhando-o numa nova série de investigações, como sabemos por meio de uma carta a Marcus Herz de 7 de junho de 1770.[27] Nestas investigações, a necessidade apontada por Lambert de tratar também a relação dos conceitos do entendimento com os objetos do mundo sensível é considerada numa parte do novo projeto empreendido por Kant:

> Por isto estou agora ocupado em elaborar mais detalhadamente uma obra que, sob o título de *Os limites da sensibilidade e da razão*, deverá conter a relação dos conceitos fundamentais e leis destinados ao mundo sensível, junto com o projeto daquilo que perfaz a natureza da doutrina do gosto, metafísica e moral.[28]

A CRÍTICA DE LAMBERT À *DISSERTAÇÃO* DE 1770

Em setembro de 1770, Kant envia um exemplar de seu livro para Lambert, acompanhado de uma carta, em que se mostra bastante confiante com relação ao método sugerido na *Dissertação*:

> Há cerca de um ano cheguei, como me orgulho, àquele conceito que não espero ter de alterar jamais, mas apenas poder estender, e por meio do qual todo tipo de questões metafísicas é examinado de acordo com critérios bem seguros e fáceis, e pode ser decidido com certeza em que medida podem ser resolvidas ou não.[24]

Trata-se do "método em relação ao sensível e ao intelectual no campo da metafísica", apresentado na quinta parte da *Dissertação* e reduzido a um preceito geral no § 24, segundo o qual devemos tomar todo o cuidado "para que os princípios próprios do conhecimento sensível não ultrapassem seus limites e afetem o intelectual". Neste caso as intermináveis disputas dos metafísicos são diagnosticadas como tendo origem na confusão entre o sensível e o intelectual, apresentando-se as condições do conhecimento sensível como condições de todo conhecimento em geral. Parece, pois, ser suficiente observar o limite que se traça entre a sensibilidade e o entendimento, para que todos os problemas da metafísica cheguem a uma solução satisfatória.

Em sua resposta, de 13 de outubro de 1770, Lambert elogia o trabalho de Kant, mas expressa suas reservas com relação à tese da separabilidade das duas fontes do conhecimento, perguntando "em que medida estes dois tipos de conhecimento são assim tão separados, que não se encontram *em parte alguma*".[25] A crítica de Lambert não é dirigida contra a radical distinção entre conhecimento sensível e intelectual como tal, pois também ele a defende; sua crítica se volta para a completa separação, uma tese que uma leitura menos circunstanciada

pode descobrir na *Dissertação*, reportando-se particularmente àquele tipo de princípios do entendimento taxados por Kant como "axiomas sub-reptícios", a serem tratados devidamente com a nova terapia sugerida na quinta seção da *Dissertação*. Mesmo que a sensibilidade e o entendimento devam ser tratados isoladamente, no que cada um tem de específico, ainda assim não se deveria menosprezar sua interação numa área muito importante de nosso conhecimento, na qual o fenômeno dado na intuição sensível e o conceito do entendimento são ambos imprescindíveis para que se constitua um objeto do conhecimento: "assim é útil na ontologia tomar também os conceitos emprestados do fenômeno, *porque por fim sua teoria tem de ser aplicada novamente aos fenômenos*."[26] Lambert lembra que, neste âmbito, não só não é ilegítimo como chega a ser necessário valer-se de conhecimentos empíricos (conhecimentos sensíveis ou de experiência), quando se pretende reportar conceitos puros do entendimento (como ser, substância, existência, possibilidade etc.) a objetos do conhecimento: na ontologia temos de recorrer a conceitos empíricos, pois a teoria ontológica deve poder ser aplicada a fenômenos, senão seria mero pensamento ou fantasia.

A lembrança de Lambert levou Kant a desconfiar de seu próprio projeto, mergulhando-o numa nova série de investigações, como sabemos por meio de uma carta a Marcus Herz de 7 de junho de 1770.[27] Nestas investigações, a necessidade apontada por Lambert de tratar também a relação dos conceitos do entendimento com os objetos do mundo sensível é considerada numa parte do novo projeto empreendido por Kant:

> Por isto estou agora ocupado em elaborar mais detalhadamente uma obra que, sob o título de *Os limites da sensibilidade e da razão*, deverá conter a relação dos conceitos fundamentais e leis destinados ao mundo sensível, junto com o projeto daquilo que perfaz a natureza da doutrina do gosto, metafísica e moral.[28]

Neste programa, comunicado a Herz, está previsto exatamente aquele momento que faltava na *Dissertação* e cuja ausência fora detectada por Lambert: como os conceitos fundamentais e os princípios do entendimento se relacionam com os objetos do mundo sensível? Já não é a separação, mas a possível interação entre os dois elementos que se torna o objeto de investigação, pressupondo-se, é claro, que o programa de manter separado o que deve ser separado não é de forma alguma posto em questão por este novo objetivo.

No contexto desta investigação, Kant acaba por isolar do corpo tradicional da metafísica aquela parte que se ocupava das determinações gerais do ser ou da coisa, como dizia Wolff, isto é, acaba dando um tratamento diferenciado à metafísica geral ou ontologia e à metafísica especial (cosmologia geral, psicologia racional e teologia natural). A crítica de Lambert atingia um ponto fraco da *Dissertação* de 1770, mas não encontrava Kant completamente despreparado para enfrentá-la. Já no período que precede a *Dissertação*, Kant se ocupara da determinação do objeto específico da metafísica geral, tratada como a metafísica propriamente dita: "A metafísica propriamente dita ou a filosofia pura consiste na ontologia."[29] Esta filosofia pura é considerada em analogia com a matemática pura: assim como esta está para a matemática aplicada, aquela estaria para a filosofia em geral, aplicada nesta ou naquela esfera (cosmologia e moral, por exemplo). Os conceitos a serem elucidados pela filosofia pura são tomados das listagens tradicionais de conceitos ontológicos, tais como fornecidas por Wolff e Alexander Gottlieb Baumgarten, nelas comparecendo "existência", "possibilidade", "necessidade", "substância e acidente" etc.[30] Kant enfatiza o caráter fundante destes conceitos, a serem empregados por todos os ramos da filosofia em geral.

Nas reflexões preparatórias para a *Dissertação* de 1770, o tratamento diferenciado da ontologia com relação ao resto da metafísica ganha terreno, chegando a se tornar explícita a

necessidade de um tratamento negativo da metafísica especial, ao mesmo tempo que a ontologia passa a ser pensada como forma do entendimento puro, em analogia com a forma geral da razão, tratada pela lógica geral: "Que a ontologia nada é senão uma lógica transcendental (subjetiva), mas a metafísica aplicada, apenas negativa."[31] Na medida em que Kant passou a distinguir na sensibilidade uma matéria e uma forma (espaço e tempo), tornou-se tentador traçar, por analogia, uma distinção entre uma matéria e uma forma do entendimento. Impunha-se, assim, uma nova questão: "Uma vez que há matéria e forma no sensível, não haveria também matéria e forma no intelectual?"[32] Importante observar que nesta última Kant passa a ver a possibilidade de dar um novo fundamento ao uso de conceitos puros do entendimento, de modo que a investigação acerca destes passa a ser uma investigação acerca da forma do intelectual.

Ora, esta forma do intelectual já não se reduz à do pensamento lógico geral, desdobrando-se agora em dois momentos: "A forma da sensibilidade é dupla: espaço e tempo. A forma da razão é dupla: lógica e real."[33] Assim como as investigações de 1769 levaram Kant a considerar na sensibilidade uma forma da intuição, constituída de espaço e de tempo, assim as considerações acerca da forma da razão ou do entendimento o levam a distinguir uma meramente lógica, isto é, geral e sem consideração do objeto do conhecimento, de outra real, ainda a ser especificada, mas que encontra nos conceitos da ontologia sua primeira amostra. É neste contexto, por conseguinte, que se estabelece a distinção entre uma lógica geral, ocupada com a forma geral do pensamento, e uma lógica transcendental, cujo objeto será a forma real do entendimento, acabando por absorver os conceitos da metafísica geral ou da ontologia.

Pela altura da *Dissertação* de 1770, esta lógica transcendental apresenta a mesma limitação que Lambert lembrará em seguida, ou seja, ela não se refere a nada de sensível: "A filosofia pura é ou teórica ou prática. A teórica não tem nenhum

objeto dos sentidos como objeto, e é transcendental, ou tem como objeto o geral de todos os objetos dos sentidos, e é metafísica propriamente dita. A última se constitui de fisiologia, mecânica, pneumatologia, teologia natural."[34] A filosofia transcendental se divide, pela sistemática da *Dissertação* de 1770, em estética, cujo objeto é a forma pura da sensibilidade, e naquilo que passará a se chamar de lógica transcendental, cujo objeto são a forma e os princípios do entendimento puro. Tanto uma quanto a outra são concebidas como referentes a um momento subjetivo de nosso conhecimento, seja a forma do sujeito da intuição, seja a forma do sujeito do pensamento e intelecção; na *Dissertação*, a referência a objetos de nossa sensibilidade é programaticamente evitada e mesmo considerada perniciosa.

Pode-se dizer, assim, que o programa de uma lógica transcendental já nasce com um déficit epistêmico, obrigando seu autor a empreender investigações que ele inicialmente não esperara.

A PROBLEMÁTICA DA CARTA A MARCUS HERZ DE 21 DE FEVEREIRO DE 1772

Não sem razão, a carta de Kant a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772 tem merecido dos estudiosos da filosofia kantiana uma atenção particular. Esta carta é um documento de grande valor não só para a reconstituição do desenvolvimento de Kant, mas também para situar em sua gênese as questões que deveriam ser respondidas com uma dedução transcendental das categorias. Nela se encontram, por um lado, um balanço do pensamento de Kant até aquele momento, com seus avanços e deficiências sendo diagnosticados pelo próprio autor, e, por outro, uma projeção dos desenvolvimentos a serem feitos nos anos seguintes.

Para entender o problema colocado na carta, deve-se antes ter claro como Kant concebia a natureza dos conceitos puros do entendimento até esta data. Por um lado, tem-se a lógica, que trata das regras gerais de todo pensamento, elucidando

leis objetivas da razão, ou seja, estabelecendo como um sujeito racional deve pensar; por outro lado, tem-se a metafísica, que se ocupa dos conceitos e princípios do entendimento puro: "A lógica trata das leis objetivas da razão, isto é, de como ela deve proceder. A metafísica, das [leis] subjetivas da razão pura, de como ela procede."[35] Tratando das leis subjetivas da razão pura, a metafísica, em particular a ontologia, chega a conceitos puros do entendimento, que, sendo derivados de leis subjetivas, são meramente subjetivos, quer dizer, dizem respeito apenas ao modo como o sujeito racional efetivamente pensa. Assim sendo, os conceitos puros do entendimento ou da razão são representados como de natureza subjetiva, reportando-se a leis subjetivas da razão:

> Além das determinações sem as quais os objetos não podem ser, há em nossa razão ainda determinações sem as quais não podemos pensar por intermédio da razão certos objetos, mesmo não sendo estas condições determinações dos próprios objetos. Estas condições são, pois, subjetivas, e seus conceitos não significam nada no objeto. Todos os juízos sintéticos da razão são, por isto, subjetivos, e os próprios conceitos significam relações das ações da razão consigo mesmas.[36]

Não nos são dados objetos do conhecimento empírico a não ser ordenados sob a forma da sensibilidade (espaço e tempo); da mesma maneira, não se pode pensar nenhum objeto por intermédio da razão a não ser que seja ordenado sob a forma da razão. Podemos exemplificar isto com o conceito de substância, tido como subjetivo neste período: "Não podemos representar um sujeito a não ser mediante seus predicados, e predicados, a não ser por meio de seu sujeito. Daí a necessidade de representar substâncias, o que é mais uma necessidade subjetiva das leis de nosso entendimento do que uma [necessidade] objetiva."[37] Devido à sua natureza predicativa, o entendimento não se pode exercer a não ser aplicando predicados a um sujeito, o que o leva a estabelecer como sua tarefa encontrar

um sujeito último de toda predicação, isto é, uma substância. O mesmo vale também para o conceito de causa: conhecemos na experiência apenas efeitos, para os quais buscamos uma causa; a dinâmica do entendimento puro leva à busca de uma causa última ou primeira.

Posto que os princípios do entendimento puro são condições sem as quais nenhum objeto pode ser pensado pela razão, sabemos que eles são subjetivamente necessários, quer dizer, são leis do sujeito racional. Com isto, contudo, Kant está afirmando que os princípios e os conceitos fundamentais do entendimento puro são meramente subjetivos, contrapondo-se tanto à objetividade dos conceitos empíricos, fundamentados em objetos da experiência, quanto à forma da intuição (espaço e tempo), sem a qual nenhum objeto da experiência poderia ser dado, e às regras da universalidade lógica, por apresentarem a forma geral de todo pensamento possível.

As objeções feitas por Lambert à *Dissertação* de 1770, na qual os conceitos e princípios do entendimento puro eram apresentados como nada tendo a ver com os objetos do mundo sensível, levaram Kant a uma série de investigações pertinentes à relação que se estabelece ou pode se estabelecer entre estes conceitos e princípios e os objetos da experiência. Estas investigações acabam por implodir o velho programa de separação, sustentado no texto de 1770, culminando na problemática colocada na carta a Marcus Herz.

A *Dissertação* de 1770 apresentava, sem maior preocupação, os conceitos puros do entendimento como tendo um campo de aplicação a objetos enquanto alvo do pensamento puro, sem o concurso da intuição sensível. Agora torna-se claro para Kant que existe uma questão mais fundamental a ser respondida, acerca da própria objetividade ou referência destes conceitos a objetos. O programa da determinação dos limites de aplicação dos conceitos puros do entendimento pressupunha que estes possuíssem uma esfera de aplicação, especificamente a dos objetos tais como são e não tais como são dados

na intuição sensível. Uma investigação mais detalhada levou Kant a problematizar esta concepção,[38] tornando-se central a questão de como os conceitos subjetivos do entendimento puro podem referir-se a um objeto em geral. Surgia, assim, um novo programa de investigação:

> (...) então fiz o plano para uma obra que poderia ter o título *Os limites da sensibilidade e da razão*. Pensava nela duas partes, uma teórica e [uma] prática. (...) Enquanto examinava a parte teórica em toda sua abrangência, observei que me faltava ainda algo essencial, que eu, em minhas longas investigações metafísicas, tanto quanto outros, tinha deixado fora de consideração e que, na verdade, constitui a chave de todo o mistério da metafísica, até ali ainda oculta a si mesma. Pois perguntei a mim mesmo: em que se baseia a relação daquilo que em nós se chama representação ao objeto?[39]

Formulando claramente a questão acerca da relação da representação a um possível objeto, Kant pode constatar em seguida que, até ali, não dispunha de uma resposta a esta questão quando ela se referia especificamente às representações do entendimento puro. As representações empíricas não constituem um problema neste contexto:

> Se a representação apenas contém a maneira como o sujeito é afetado pelo objeto, então é fácil compreender como ele lhe é adequado, tal como o efeito à sua causa, e como esta determinação de nossa mente pode representar algo, isto é, ter um objeto. As representações passivas ou sensíveis têm, pois, uma relação compreensível a objetos, e os princípios derivados da natureza de nossa alma possuem uma validade compreensível para todas as coisas, na medida em que devem ser objetos dos sentidos.[40]

Quando o entendimento não faz senão formar, por meio do tratamento lógico, representações gerais a partir daquelas

obtidas na intuição sensível, entende-se que as representações gerais possam ter um correlato objetivo, a saber, aquelas de que foram obtidas, não sendo lícito em tal caso falar de objetos senão neste sentido amplo. Sem maior dificuldade seria possível também compreender a relação das representações de um entendimento produtivo ao objeto:

> Da mesma maneira: se o que em nós se chama representação fosse ativo com relação ao objeto, isto é, se por ela fosse produzido o objeto, tal qual representamos os conhecimentos divinos como arquétipo das coisas, então também poderia ser compreendida a conformidade dela com os objetos.[41]

A questão da relação das representações a objetos seria, pois, facilmente respondida tanto no caso de um entendimento arquetípico, cuja intuição do objeto constitui o próprio fundamento do objeto, quanto no caso de um entendimento simplesmente ectípico, limitado a tomar os dados para suas representações gerais da intuição sensível e tendo, portanto, nesta a referência objetiva de suas representações.

O problema formulado pela carta a Marcus Herz se concentra, portanto, num terceiro tipo de representações, nem meramente passivas nem ativas, como se apresentam, para Kant, as representações do entendimento puro. Se o entendimento humano não é nem criador dos objetos nem pura e simplesmente efeito deles, como é possível que as representações que nele têm sua origem se relacionem com objetos? Assim, coloca-se o problema da objetividade ou validade objetiva dos conceitos puros do entendimento:

> No entanto, nosso entendimento não é, por intermédio de suas representações, a causa do objeto nem o objeto a causa das representações intelectuais (*in sensu reali*). Os conceitos puros do entendimento não devem, pois, ser abstraídos das sensações dos sentidos

> nem expressar a receptividade das representações pelos sentidos, mas ter sua fonte na natureza da alma, e isto enquanto não causados pelo objeto nem produzindo o próprio objeto.[42]

Já antes da *Dissertação* de 1770 os conceitos puros do entendimento são tidos como tendo origem na natureza do entendimento e, portanto, como não sendo deriváveis da sensibilidade. Mas se estes conceitos não podem produzir seu próprio objeto, coloca-se efetivamente a questão de como ainda podem relacionar-se com um objeto, uma vez que este não lhes pode ser dado pelos sentidos.

Na *Dissertação* de 1770, Kant se limitara a introduzir negativamente os conceitos puros do entendimento, apresentando-os como representações que não têm sua origem nas sensações dos sentidos. A questão acerca da sua relação a objetos não se colocava ainda, porque eram considerados representações que pensam o objeto tal qual ele é e não tal qual nos aparece. Agora esta questão se torna central, pois, se os conceitos puros do entendimento não produzem seu próprio objeto nem podem recebê-lo pelos sentidos, é difícil imaginar como eles podem, ainda assim, relacionar-se com algum objeto:

> Eu dissera: as representações sensíveis representam as coisas como elas aparecem, as intelectuais, como elas são. Mas por que meio então estas coisas nos são dadas, se não o são pelo modo como nos afetam, e, se estas representações intelectuais repousam sobre nossa atividade interior, de onde provém a concordância que elas devem ter com os objetos?[43]

Até esta data, Kant concebia os conceitos puros do entendimento como subjetivos, quer dizer, como válidos para o sujeito do pensamento. A partir de 1772, suas investigações se concentram, e por muitos anos, na possibilidade de estabelecer a validade objetiva destes conceitos. O programa que se coloca assim será mais tarde conhecido como "analítica

transcendental", sendo desdobrado em uma dedução transcendental das categorias e em uma exposição do esquematismo dos conceitos puros do entendimento e dos princípios do entendimento; este programa constitui a parte mais fundamental da lógica transcendental.

Nos anos que se seguem à carta a Marcus Herz de 1772, Kant desenvolverá de forma sistemática uma lógica transcendental, distinta da lógica em geral, apesar de se ocupar também da forma do conhecimento humano. Visando estabelecer a objetividade dos conceitos puros do entendimento, as investigações de Kant abrem um novo campo de reflexão sobre o formal do conhecimento, não redutível nem à forma da intuição (espaço e tempo), objeto de uma estética transcendental, nem à forma geral de todo pensamento, objeto da lógica geral.

O PROGRAMA DA LÓGICA TRANSCENDENTAL

O programa de uma lógica transcendental remonta, em seus traços mais elementares, àquele período iluminado de 1769 e 1770, no qual Kant toma consciência da necessidade de se evitar que os conceitos puros do entendimento sejam misturados com elementos provenientes das representações sensíveis. Esta mistura e falta de pureza teria levado a metafísica a se perder em intermináveis investigações inúteis e discussões desesperançadas, uma vez que os metafísicos não se haviam dado conta de que, não sendo a metafísica mais do que conhecimento do entendimento puro, ela jamais poderia permitir o recurso a elementos da sensibilidade.

A "grande luz" de 1769, como Kant a chamou, surge em público na *Dissertação* de 1770, em que se encontra exposta a noção, característica de toda a filosofia crítica kantiana, de uma dupla finalidade do conhecimento intelectual. Por um lado, temos uma finalidade negativa, que visa evitar os erros que a razão comete quando não atenta para os limites que

se encontram entre sua própria atividade e aquela do entendimento em seu uso lógico voltado para as coisas do mundo sensível; por outro, uma finalidade positiva, que visa estabelecer em sua pureza o próprio conhecimento intelectual voltado para sua finalidade interna.

O uso negativo do conhecimento intelectual é dito elêntico, porque visa não estabelecer qualquer conhecimento positivo, mas apenas expor o erro e, assim, afastá-lo do cenário da discussão. A grande fonte de erros na metafísica é, de acordo com a *Dissertação* de 1770, a confusão do elemento intelectual com o sensível em nossos conhecimentos, sendo tarefa do conhecimento filosófico, em seu uso negativo, identificar todos aqueles erros que têm sua origem nesta confusão. A deficiência fundamental da metafísica tradicional não reside ainda no desconhecimento dos limites internos impostos a uma racionalidade como a nossa, mas no desconhecimento da fronteira existente entre o conhecimento sensível (de fenômenos) e o conhecimento baseado apenas na razão (do númeno ou intelectual). A própria *Dissertação* de 1770 é apresentada como uma obra elêntica e, nesta medida, com sua função propedêutica de preparar o terreno para o verdadeiro conhecimento intelectual, naturalmente avançado pela metafísica:

> A filosofia que contém os *primeiros princípios* do uso do *entendimento puro* é a *metafísica*. Mas a ciência *propedêudica* para ela é a que ensina a distinção entre conhecimento sensitivo e conhecimento intelectual; desta ciência, apresentamos uma amostra nesta nossa dissertação.[44]

O objetivo supremo continua sendo, portanto, a metafísica, na qual se faria um uso positivo do conhecimento intelectual, designado por Kant como dogmático, apresentando os princípios gerais do entendimento puro.[45] Com relação a este uso dogmático do conhecimento intelectual, as objeções levantadas por Lambert foram de grande importância para o

desenvolvimento posterior de Kant. Elas o convenceram do deficiente ancoramento desta atividade intelectual pura, ao mesmo tempo que tornaram inadiável o tratamento da questão ontológica fundamental, qual seja, a da relação dos conceitos puros do entendimento com objetos da experiência.

As cartas a Marcus Herz de 7 de junho de 1771 e de 21 de fevereiro de 1772 documentam a continuidade da reflexão de Kant com relação ao propósito fundamental da *Dissertação* de 1770. Em ambas, encontra-se referência a uma obra que deveria ocupar-se exaustivamente dos limites da sensibilidade e da razão, ou seja, uma obra que daria continuidade ao programa propedêutico dado a público em 1770. A determinação dos limites da sensibilidade e da razão visava identificar os erros decorrentes da inobservação da fronteira existente entre ambas as esferas, cumprindo, por conseguinte, uma função negativa ou elêntica, a de expor e afastar erros. Este ainda não é o programa da *Crítica da razão pura*, pois neste caso não se trata de determinar os limites da razão pura nela mesma, mas de estabelecer claramente a fronteira demarcatória de sua atividade com relação à esfera do conhecimento sensível. O objetivo inicial deste programa elêntico era evitar a influência perniciosa dos elementos da sensibilidade sobre a atividade do entendimento puro, e não a determinação dos limites da própria razão.

As investigações empreendidas por Kant no sentido de dar uma resposta satisfatória às objeções de Lambert o levam a uma ampliação e consequente transformação daquele programa propedêutico destinado à demarcação dos limites entre sensibilidade e razão. De certa forma, a problemática levantada na carta a Marcus Herz de fevereiro de 1772 é apenas a ponta do *iceberg*, que se lança nas profundezas das questões metafísicas. Como documentam as reflexões sobre metafísica do ano de 1772, nesta altura Kant está ocupado com uma reformulação global do modo de abordar a metafísica. O programa propedêutico da delimitação de sensibilidade e razão,

como executado em parte na *Dissertação* de 1770, cumpria uma função negativa e reveladora de erros. O aprofundamento da problemática específica dos conceitos puros do entendimento leva a uma extensão da dúvida e da negação a esferas cada vez mais fundamentais, sendo que o velho programa elêntico dá lugar a um vasto programa de crítica da razão pura.

Neste contexto, a crítica da razão pura assume a função propedêutica e elêntica de preparar o terreno para a metafísica: "A crítica da razão pura *[é]* um exercício preliminar para a metafísica *na filosofia teórica*."[46] Na medida em que cresce a esfera a ser submetida a uma crítica prévia, o próprio objeto da metafísica se torna mais e mais problemático. Encontram-se nas reflexões deste período e ao longo dos anos de 1770 diversas tentativas de articular os diversos campos e aspectos tratados tradicionalmente pela metafísica.[47] Nestas rearticulações, a metafísica é ora identificada com a própria crítica, quando considerada na perspectiva teórica,[48] ora apresentada como a filosofia pura acerca dos conceitos e princípios do entendimento puro,[49] ora dividida em crítica (teórica) e dogmática (prática),[50] ora colocada como alvo da crítica.[51] Em termos gerais, as investigações metafísicas se agrupam agora em dois campos distintos, um voltado para os interesses últimos da razão, o outro para os erros e equívocos cometidos pela razão pura quando ultrapassa seus próprios limites: "Na metafísica aplicada, muita coisa é dogmática. Na transcendental, tudo é crítico."[52] O tratamento crítico da metafísica tem uma utilidade negativa, visando afastar os erros decorrentes da precipitação da razão em seu uso puro. Como tal, portanto, "ela é a demarcação da razão pura e o guarda-fronteira para evitar que ela, desrespeitando seus próprios limites, confunda a si mesma e inquiete com suas quimeras a religião e os costumes".[53] A utilidade do tratamento crítico da metafísica não é o estabelecimento de uma ciência, mas o afastamento de dúvidas impertinentes, originárias dos erros passados de uma razão excessivamente precipitada. Com relação à metafísica

como ciência, a crítica é apenas uma propedêutica,[54] assim como ela também pode ser considerada uma propedêutica da sabedoria.[55] Ao mesmo tempo que, por volta de 1772, começam a se delinear claramente um uso crítico-teórico e um uso dogmático-prático dos princípios da metafísica, desenvolve-se também o campo de investigações acerca da relação dos conceitos e princípios do entendimento puro com objetos da experiência ou do conhecimento sensível. Viu-se acima que estas investigações procuram responder às objeções levantadas por Lambert à dicotomia sensível/intelectual traçada pela *Dissertação* de 1770 e que elas retomam em novo contexto os velhos conceitos e as velhas questões da ontologia. Este campo de investigações recebe inicialmente o nome de "lógica transcendental", na qual se situam os maiores avanços de Kant no período que se estende da carta a Marcus Herz de 1772 até a *Crítica da razão pura*.

Pelo menos até meados dos anos de 1770, quando se verifica um considerável desenvolvimento de suas questões, a lógica transcendental se contrapõe à crítica da razão pura, sendo mesmo considerada preparatória desta, na medida em que faz um levantamento das fontes de conhecimento:

> Há um uso natural de nossa razão pura, mas este é dialético. Para colocá-lo em limites, é preciso disciplina da razão pura e de acordo com este cânone. Mas antes [é preciso], na lógica transcendental, a analítica dos conceitos fundamentais e princípios, a extensão e os limites do conhecimento *a priori*.[56]

Originalmente, portanto, a lógica transcendental se limitava ao que mais tarde, na *Crítica da razão pura*, seria objeto da analítica transcendental, ou seja, ao estudo da fonte, da extensão e dos limites do conhecimento *a priori* do entendimento humano. Nesta medida, ela se contrapõe, no todo da filosofia transcendental, à crítica da razão pura. O projeto da filosofia transcendental se estende ao conjunto das questões

relativas às fontes e limites do conhecimento *a priori*,[57] abarcando o conhecimento da forma da intuição (isto é, da intuição pura), já tratado em detalhe pela *Dissertação* de 1770, da forma do entendimento, que ocupa Kant particularmente por volta de 1775, e dos limites deste conhecimento, tema que perpassa as reflexões ao longo dos anos de 1770. No projeto de filosofia transcendental deste período, a lógica transcendental ainda não se estende à dialética, como se vê na sistemática seguinte: "transcendental é todo conhecimento puro *a priori*, no qual, portanto, não é dada nenhuma sensação. 1. A estética transcendental. 2. A lógica transcendental. 3. A crítica transcendental. 4. A arquitetônica transcendental."[58] A crítica transcendental mencionada nesta reflexão tem como alvo o uso dialético natural da razão pura, visando mantê-la em seus devidos limites, mas não é caracterizada ainda como uma dialética transcendental nem considerada uma parte da lógica transcendental.

Os primeiros avanços no sentido da descoberta de uma dialética da razão pura se situam também no contexto preparatório da *Dissertação* de 1770, quando Kant passa a se ocupar de uma antitética da razão, inicialmente limitada àquelas contraposições originadas da não observação da fronteira existente entre sensibilidade e entendimento, algumas delas já descritas na *Dissertação*.[59] No período seguinte, esta antitética começa a se fixar como um método apropriado para identificar todo tipo de oposições inevitáveis da razão: "Antítese: um método da razão para descobrir as oposições das *leis subjetivas*."[60] O mérito deste método é esvaziar controvérsias inúteis que têm sua origem no desconhecimento da posição que cada lado adota com relação à posição do lado oposto. Mas o mesmo método de contraposição de tese e antítese também pode ser empregado por ocasião de uma crítica da metafísica, quando esta pretende poder avançar conhecimentos que, com base na filosofia transcendental, devem ser tidos como impossíveis ao entendimento humano:

Na crítica da metafísica nos podemos valer de dois métodos. O primeiro é: examinar as demonstrações e procurar seus paralogismos e petições de princípio. O segundo: opor a uma demonstração uma outra do oposto, e na verdade uma igualmente convincente. Este último método é o melhor.[61]

Ao longo dos anos de 1770, este método antitético se desenvolve cada vez mais, ampliando seu campo de aplicação e ganhando uma análise mais e mais detalhada, sendo tratado como uma dialética natural da razão em seu uso puro.[62] A crítica da razão pura, quando detalhada, toma a forma de uma análise da dialética natural dela mesma em seu uso puro.

Por volta de 1775, Kant investiga mais de perto a correlação entre o conhecimento empírico e os conceitos puros do entendimento, particularmente a relação entre a estética transcendental e a lógica (analítica) transcendental, o que ficou documentado nas reflexões conhecidas como *Legado de Duisburg*. Nestas reflexões, seguramente datáveis entre 1774 e 1776, encontram-se elementos para uma analítica transcendental, tal como a *Crítica da razão pura* a detalhará, inclusive as primeiras tentativas de uma dedução transcendental de categorias.[63] A problemática da carta a Marcus Herz de 1772 é abordada sob diversos ângulos, e à questão "como representações do entendimento puro podem referir-se a objetos?" Kant passa a dar sua resposta clássica: porque sem elas não há objetos para nosso entendimento.

Para mostrar isto, Kant parte da nova concepção de "conceito" e de "juízo" a que chegou por volta de 1770, segundo a qual um juízo relaciona conceitos entre si mediante uma relação a um terceiro, introduzido como algo = x. No início dos anos de 1770, encontra-se a seguinte reflexão no contexto das lições sobre lógica:

> Exemplo de uma proposição analítica: todo corpo é *extenso* (da sintética: todo corpo é *pesado*). A todo *x*, a que se aplica o conceito do corpo (*a* + *b*), aplica-se também a extensão (*b*). [Exemplo] De uma [proposição] sintética: A todo *x*, a que se aplica o conceito do corpo (*a* + *b*), aplica-se também a atração (*c*).[64]

Nas reflexões do *Legado de Duisburg*, Kant lembra reiteradas vezes que em juízos analíticos a relação a *x* é dispensável: "Em uma proposição analítica, o *x* cai fora de todo, porque *a*, tomado *substantive*, já se encontra em relação idêntica determinada com *b*."[65] Por esta razão também, os juízos analíticos são considerados tautológicos. O que comporta desenvolvimento ulterior são os juízos sintéticos, nos quais o predicado *b* não é dado com o sujeito lógico *a*, tornando-se indispensável a relação a algo = x para determinar a relação de *b* com *a*: "Mas em proposições sintéticas o *x* é aquilo em que *a* e, por meio da condição de *a*, *b* são determinados."[66] Esta relação pode ser feita de três maneiras, estabelecendo-se agora o lugar adequado para a investigação da objetividade dos conceitos puros do entendimento numa das maneiras de se relacionar com o algo = x:

> (...) *x* é, portanto, o determinável (objeto), que eu penso por meio do conceito *a*, e *b* é sua determinação. Na matemática, *x* é a construção de *a*; na experiência, o *concretum*; em vista de uma representação inerente ou pensamento em geral, *x* é a função do pensamento em geral no sujeito; nisto o conceito *a* é determinado, portanto, com o demais: 1. Por intermédio do sujeito, 2. Em vista da sucessão, por meio do fundamento, 3. Em vista da coexistência, por meio da composição.[67]

Na experiência, o objeto = x é o concreto observado, sendo os juízos formados nesta base sintéticos *a posteriori*. Restam, entretanto, dois tipos de juízos sintéticos *a priori*, a saber, os matemáticos, que já na *Dissertação* de 1770 eram obtidos pela construção na intuição do objeto correspondente ao conceito, e os juízos que são alvo da investigação neste conjunto de

reflexões. Trata-se de tentativas de objetivar uma ideia, mais do que de uma dedução das categorias já amadurecida. Aliás, estas reflexões se concentram no que depois será classificado como "categorias da relação", não se encontrando no *Legado de Duisburg* sequer o ensaio de uma listagem completa das categorias dependente da descoberta de que uma lista das formas dos juízos pode servir de fio condutor para estabelecer a lista das categorias, da qual não há ainda sinal nas reflexões do período.

Tomando como ponto de partida a analogia com o conhecimento matemático, entendido como sintético *a priori* com base na construção do objeto na intuição, Kant procura estabelecer a possibilidade de outro tipo de conhecimento sintético *a priori* envolvido na simples percepção de algo como objeto, identificando regras de subsunção do objeto da percepção às condições da apercepção: "Tudo o que é *pensado* como um objeto da intuição está sob uma regra da construção. Tudo o que é *pensado* como um objeto da percepção está sob uma regra da apercepção, autopercepção. O fenômeno é tornado objetivo por ser colocado como contido sob um título da autopercepção."[68] Esta subsunção dos fenômenos à regra da apercepção é chamada de exposição dos fenômenos,[69] sendo a regra caracterizada também como título do entendimento e título da apercepção.[70]

Por volta de 1775, Kant se concentra em três destes títulos do pensamento ou da apercepção, os quais funcionam como expoentes no processo de exposição dos fenômenos:

> A apercepção é a consciência do pensamento, isto é, das representações tais como são postas no ânimo. Nisto há três expoentes: 1. da relação ao sujeito, 2. da relação da consequência entre si, 3. do coligimento. A determinação de *a* nestes *momenta* da apercepção é a subsunção a um destes *actus* do pensamento; conhece-se o conceito *a* como em si determinável e, portanto, objetivo, submetendo-o a uma destas ações universais do pensamento, por intermédio das quais ele acaba sob uma regra. Este tipo de proposição é um princípio da regra, portanto do conhecimento do fenômeno por meio do entendimento, [regra] pelo qual ele é considerado como algo objetivo, que é pensado em si mesmo independentemente da singularidade em que foi dado.[71]

A objetividade dos conceitos puros do entendimento, como títulos do pensamento e da apercepção, só pode ser mostrada na relação fundante em que se encontram com os objetos da experiência. Os fenômenos ainda não são os objetos da experiência, sendo que sem aqueles conceitos eles "estariam em geral separados e não pertenceriam uns aos outros".[72] Para que se tenha um objeto da experiência, é preciso expor antes os fenômenos por intermédio daqueles títulos do entendimento, colocando-os sob a forma de juízo adequada.[73]

A estratégia para estabelecer a objetividade dos conceitos puros do entendimento envolve já no *Legado de Duisburg* dois momentos distintos, conforme se analise as condições *a priori* dos objetos da experiência como tais ou se estabeleça a necessária relação à unidade da apercepção. Na experiência, os fenômenos são apenas a matéria para o entendimento, resultando seus objetos de uma aplicação dos conceitos do entendimento aos fenômenos, no que constitui a exposição destes:

> Experiência é uma percepção entendida. Mas nós a entendemos se a representamos sob títulos do entendimento. Experiência é uma especificação dos conceitos do entendimento por intermédio de fenômenos dados. Fenômenos são a matéria ou o substrato. Experiências são possíveis, portanto, apenas por se pressupor que todos os fenômenos têm lugar sob títulos do entendimento, isto é, em toda simples intuição há quantidade, em todo fenômeno, substância e *accidens*. Na mudança do fenômeno [há] causa e efeito, no todo do fenômeno, ação recíproca. Portanto estas proposições valem para todos os objetos da experiência.[74]

E elas têm validade para todos os objetos da experiência porque sem aqueles títulos do entendimento os fenômenos ficariam para sempre dispersos, não se juntando na unidade representada de um objeto. Os objetos da experiência já pressupõem, portanto, conceitos puros do entendimento como suas condições de possibilidade.

A representação da unidade dos fenômenos num único objeto da experiência pressupõe, entretanto, a representação da unidade da própria apercepção, para a qual são necessários os mesmos títulos do entendimento: "Exatamente as mesmas proposições valem também para o ânimo em vista da criação de suas próprias representações e são momentos da *genesis*. Mas todos os fenômenos têm de ser colocados sob os títulos da apercepção."[75] O entendimento realiza, portanto, uma síntese dos fenômenos mediante sua exposição ou subsunção aos títulos do pensamento objetivo. Como insistiu Wolfgang Carl em seu comentário destas reflexões,[76] no concernente à concepção da unidade da apercepção, Kant ainda não atingiu o ponto de vista da *Crítica da razão pura*, sendo o lado do sujeito destas operações tomado em sentido substancial e conhecido por intuição.[77] Na síntese que constitui a unidade do objeto, o sujeito toma a si mesmo como ponto fixo de comparação: "O ânimo é para si mesmo o original de tal síntese por meio do pensamento original e não derivado."[78] Neste processo, o eu ainda é concebido como o substrato, o que aponta para a sua natureza substancial:

> Se algo é apreendido, então é acolhido na função da apercepção. Eu sou, eu penso, há pensamentos em mim. Estas são, em suma, relações que, embora não forneçam regras do fenômeno, fazem com que todo fenômeno seja representado como contido sob uma regra. O eu constitui o substrato para uma regra em geral e a apreensão reporta cada fenômeno a isto.[79]

Neste sentido pode-se entender também que "eu sou o original de todos os objetos".[80] No concernente à concepção da própria unidade da apercepção havia, portanto, ainda um longo caminho a percorrer até sua versão crítica definitiva, na qual não se admite a aplicação do conceito de substância (nem sequer em seu sentido transcendental) às funções sintéticas do sujeito do pensamento.[81]

Apesar dos avanços na consolidação da analítica transcendental, o *Legado de Duisburg* não apresenta ainda a sistemática da *Crítica da razão pura*, sendo a lógica transcendental tomada apenas no sentido da analítica transcendental: "A lógica transcendental trata de conhecimentos do entendimento de acordo com o conteúdo, mas sem determinar o modo como os objetos são dados."[82] Este projeto é concebido por analogia com a lógica geral, que também trata de conhecimentos do entendimento, mas apenas de acordo com sua forma (lógica), não levando em conta qualquer conteúdo. O conteúdo de que trata a lógica transcendental não deve ser confundido com o conteúdo material de nosso conhecimento empírico, sendo antes o conteúdo do próprio entendimento puro em contraposição ao meramente sensível. Do ponto de vista do conhecimento sensível, o conteúdo do entendimento puro é parte da forma do conhecimento, assim como espaço e tempo constituem a forma da intuição.

No *Legado de Duisburg* a analítica transcendental é caracterizada como tética transcendental, porque expõe os princípios do entendimento puro, contrapondo-se a uma antitética transcendental que, tratando do uso natural destes princípios, acaba por expor as contradições da própria razão quando não limitada à esfera da experiência.[83] O uso dos princípios do pensamento em geral sem a devida limitação a objetos da experiência é dito ser sempre dialético,[84] anunciando-se um paralelismo entre uma tética ou analítica transcendental e uma antitética ou dialética transcendental; mas elas não são ainda concebidas sob o mesmo teto da lógica transcendental, limitando-se esta à primeira.

Só mais para o fim dos anos de 1770 começa a se mostrar o paralelo entre analítica transcendental e dialética transcendental, sendo a primeira apresentada como lógica da verdade e a segunda como lógica da ilusão: "analítica transcendental ocorre quando o entendimento considera a si mesmo; dialética transcendental, quando fala *a priori* de objetos. Ilusão (lógica da verdade e da ilusão)."[85] Surge uma ilusão transcendental sempre que o conhecimento das condições de operação do intelecto é confundido com o conhecimento de objeto. A lógica da ilusão nada mais é do que uma crítica da mesma, contrapondo-se à lógica da verdade, que acaba por constituir uma doutrina da verdade, porque descreve todas as condições subjetivas para que algo assim como verdade e conhecimento possa vir a se constituir: "A dialética transcendental é a crítica da ilusão, assim como a analítica é a doutrina da verdade."[86] Admitindo-se que o entendimento apresenta sempre as mesmas condições, é possível elaborar uma doutrina acerca destas condições (subjetivas) de todo conhecimento objetivo, o que constitui o programa da analítica transcendental. Se a lógica geral descreve as condições gerais (lógico-formais) de todo pensamento, não importando se este é objetivo, fantasiado ou puramente abstrato, a descrição das condições específicas da aplicação do entendimento no conhecimento objetivo parece merecer também o nome de lógica, desta feita transcendental, por apresentar as condições formais e subjetivas do conhecimento objetivo. Esta lógica ainda é uma lógica da verdade, porque diz respeito a condições necessárias para que se possa falar do conhecimento de uma verdade objetiva, o que não é o caso da crítica da ilusão originada da confusão do elemento subjetivo com conhecimento de objetos: "A analítica transcendental é ainda a lógica da verdade, porque não julga objetivamente; mas a dialética julga objetivamente. Nisto deve ser tomado tudo do sujeito e ainda assim julgado objetivamente."[87] Esta confusão do elemento subjetivo com conhecimento objetivo constitui a grande fonte da ilusão transcendental, exigindo contínua crítica, que acaba por expor uma lógica da ilusão, a dialética transcendental.

Na *Crítica da razão pura*, por fim, a analítica e a dialética transcendentais são expressamente apresentadas como constituindo duas partes da lógica transcendental, uma como lógica (transcendental) da verdade e a outra como lógica (transcendental) da ilusão.

ANALÍTICA TRANSCENDENTAL E CRÍTICA DA RAZÃO PURA

O esforço de determinar as fontes, o alcance e os limites de nosso conhecimento, característico da analítica transcendental, distingue o programa do criticismo kantiano de programas de cunho cético. Entre o dogmatismo dos que pensam poder conhecer tudo e mais um pouco e o ceticismo dos que duvidam que se possa ter qualquer conhecimento certo acerca de objetos, Kant pensa poder situar um terceiro programa, cujo ponto de partida é a investigação das fontes e alcance do conhecimento humano, determinando em que medida ele é capaz de atingir a certeza desejada e em que medida deve resignar-se com a impossibilidade de ir além. Por outras palavras, o esforço da analítica transcendental distingue o criticismo kantiano dos ceticismos de diversa ordem. Se estes pregam a suspensão do juízo porque descreem definitivamente da capacidade cognitiva do ser humano, o programa crítico recomenda a suspensão do juízo até que se tenha determinado as condições sob as quais podemos julgar com segurança: "O método crítico suspende o juízo na esperança de chegar a ele."[88] Como método de suspensão do juízo, a crítica está mais próxima do ceticismo do que do dogmatismo, porque este pressupõe simplesmente que, tal como em outras ciências (matemática e física, por exemplo), podemos ter conhecimento seguro na área da metafísica sem antes determinar como é possível chegar a ter tal conhecimento. A crítica da razão é uma resposta ao insucesso das tentativas tradicionais de estabelecer uma metafísica definitiva e, por isto, traz em seu bojo

uma boa porção de dúvidas, mas sem com isto desesperar totalmente das capacidades da razão, como faz o cético: "O ceticismo: o preconceito de não acreditar em nenhum conhecimento da razão, por causa do insucesso. (...) Criticismo é a confiança em si mesmo limitada pela condição do autoconhecimento da razão."[89] O criticismo se coloca como um programa filosófico com duas diretrizes distintas, uma positiva, a de determinar fontes e alcance do conhecimento humano, e outra negativa, a de destruir as ilusões e os equívocos da razão pura a respeito dos objetos que ela mesma se propõe conhecer.

Nesta medida, a analítica transcendental ou lógica (transcendental) da verdade é uma parte fundamental do programa da filosofia crítica. Mas não se pode esquecer que ela é apenas uma parte, sendo sua tarefa muito mais circunscrita do que aquela da filosofia transcendental como um todo, que se desdobra numa crítica da razão pura propriamente dita. O programa de uma filosofia transcendental é esboçado por volta de 1772, no momento mesmo em que Kant se debate com a problemática expressa na carta a Marcus Herz, e diz respeito à determinação tanto das fontes subjetivas do conhecimento quanto dos limites dele e, sobretudo, dos equívocos oriundos do desconhecimento destes: "A filosofia transcendental é crítica da razão pura; estudo do sujeito, confusão do subjetivo com o objetivo, prevenção."[90] Não é difícil identificar neste caso o programa apresentado na *Dissertação* de 1770, de acordo com o qual o método a ser seguido em metafísica deveria permitir desfazer equívocos e confusões originárias do desrespeito aos limites das diversas esferas do conhecimento humano. A filosofia transcendental é, neste sentido, o aprofundamento do ideário proposto em 1770, tomando forma cada vez mais precisa a necessidade de detectar, desfazer e afastar as ilusões de uma razão que se desconhece em suas próprias origens.

A crítica da razão pura dá continuidade ao então já secular programa crítico do iluminismo. Especificamente, filia-se

ainda à milenar tradição da *medicina mentis*, reavivada pelos iluministas desde o fim do século XVII. Esta filiação é documentada por uma reflexão em que a crítica da razão pura é caracterizada como catártica: "A razão pura é dogmática apenas em vista dos objetos da vontade, mas em vista da especulação, catártica (meramente supressiva)."[91] A razão humana tende por sua própria natureza a levantar hipóteses sobre aquilo que não é dado a nenhum ser humano conhecer e, ao desconhecer os limites, confunde estas hipóteses com conhecimento objetivo, fazendo mau uso de suas próprias capacidades. Se a razão humana deve poder fazer um uso correto e sadio de suas capacidades, é preciso que ela se conheça em sua origem e que tenha à mão os remédios para enfrentar as ilusões que a acometem quando relaxa na observância de sua pureza. De forma literária, poder-se-ia descrever assim o ideário de uma *medicina mentis*, que assume agora a forma abrangente de uma crítica da razão pura.

Novamente é a carta a Marcus Herz de 1772 que apresenta o primeiro registro seguramente datado da ideia de uma ampla crítica da razão, abrindo as reflexões e investigações neste âmbito, que se estenderiam até o surgimento da *Crítica da razão pura*, em 1781:

> (...) posso dizer que atingi o essencial de meu objetivo e que agora estou em condições de apresentar uma crítica da razão pura, contendo a natureza do conhecimento teórico tanto quanto do prático, na medida em que ele é apenas intelectual, e da qual executarei primeiro a primeira parte, que contém as fontes da metafísica, seu método e limites, e depois os princípios puros da moralidade.[92]

Para a execução da primeira parte deste ambicioso programa, Kant se dava o prazo de três meses, mas acabou necessitando de longos nove anos. Ano após ano, vemos como vai adiando a execução final, aprofundando suas investigações e mesmo descobrindo novos territórios, como é o caso da

dedução transcendental das categorias, que o ocupa intensamente por volta de 1775. Em fins de 1773, escreve novamente a Marcus Herz, reafirmando sua intenção de concluir o mais cedo possível suas investigações transcendentais: "Ficarei contente quando tiver concluído minha filosofia transcendental, que é propriamente uma crítica da razão pura; então irei para a metafísica, a qual tem apenas duas partes: a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes."[93] Ao longo das investigações dos primeiros anos da década de 1770, Kant passa a contrapor uma nova metafísica àquilo que deveria ser apenas o estudo preliminar, isto é, a filosofia transcendental. Esta concepção de "metafísica" é a que ele usará até o fim de sua vida e magistério. Inicialmente, a ideia de uma crítica exaustiva da razão deve ter parecido de fácil execução, mas então os anos vão passando e Kant continua protelando sua execução final. Em novembro de 1776 volta a escrever a Marcus Herz, sempre anunciando a próxima conclusão de seu projeto, e em agosto de 1777 faz um balanço de suas atividades ao longo dos anos de 1770, registrando a dificuldade que encontra com o projeto introdutório de uma crítica da razão pura:

> Desde o tempo em que estamos afastados, minhas investigações acerca de diversos objetos da filosofia, inicialmente fragmentárias, ganharam forma sistemática e me levaram paulatinamente à ideia do todo, que torna possível por vez primeira o juízo sobre o valor e a influência recíproca das partes. Contudo a redação de todos estes trabalhos é impedida por aquilo que chamo de *crítica da razão pura*, como uma pedra no caminho, com cuja remoção estou agora exclusivamente ocupado.[94]

As investigações transcendentais parecem impor-se a Kant meio a contragosto, levando-o a se afastar do objeto de sua predileção, a metafísica, sempre vista como de fácil execução, desde que se tenha anteriormente realizado a tarefa introdutória da crítica da razão pura, pois é desta que a metafísica se origina.

A complexa articulação entre crítica da razão pura e metafísica se deve à própria natureza dialética da razão em seu uso puro, consistindo na quase irrefreável necessidade de ultrapassar os limites que lhe são dados. Kant chama o uso comum e não crítico da razão de "uso natural". Ora, este uso natural da razão não pode ser, nem simplesmente descartado, porque nele se articulam as mais elementares convicções morais e religiosas, nem confirmado tal como se apresenta, porque, evoluindo para a especulação, enreda-se em contradições que acabam por lançar dúvidas sobre todo uso da razão, ameaçando também aquelas convicções fundamentais da moral."[95] A metafísica tem origem na especulação que se estabelece sobre a base do uso natural da razão pura e, quando desenvolvida sem uma prévia crítica ou análise das faculdades cognitivas, perde-se no emaranhado de suas próprias ilusões e contradições. Já nos anos de 1770, Kant via neste desenvolvimento especulativo da metafísica uma ameaça ao uso comum da razão, particularmente em moral e religião. Para enfrentar esta ameaça, não via outro remédio a não ser realizar a completa análise das fontes e alcance do conhecimento humano, pois só assim poder-se-ia convencer o metafísico especulativo da existência de limites para nosso conhecimento. Em outros termos, pelo bem da moral e da religião cumpria executar o programa de uma radical crítica da razão pura, antes que se procedesse a qualquer tratamento da metafísica.

Uma metafísica tratada com base numa preliminar crítica da razão pura só pode contribuir positivamente para o uso normal da razão humana: "Se a metafísica for tratada assim, então ela não é prejudicial, com ficções intelectuais, a nenhuma ciência da experiência, preserva a moral de falsas sutilezas e promove o prático, é vantajosa para as belas ciências, promove o conhecimento interior do homem."[96] Mesmo sendo essencialmente negativa em sua função, a crítica da razão pura manifesta um aspecto positivo quando considerada na perspectiva do que ela torna possível, a saber, um uso natural da racionalidade livre de toda dúvida cética e de toda ilusão especulativa. A crítica da razão pura, na medida

em que prepara o terreno para uma legítima metafísica futura, torna-se a verdadeira *guardiã da moralidade*, defendendo-a das presunções do naturalismo, do materialismo e do ceticismo. Nesta perspectiva, Kant pode dizer, já para o fim dos anos de 1770, que a metafísica está entre as mais nobres das ciências, por defender os mais altos interesses da razão: "As mais nobres de todas as ciências da razão são a metafísica e a moral, mas aquela por causa desta. Sua utilidade é dialética: na medida em que a razão contrapõe algo às objeções dogmáticas da razão, os fundamentos da moral ficam desimpedidos."[97]

No entanto, a metafísica que assim se constitui parece-se muito pouco com a metafísica tradicional. Ela não se ocupa de objetos, não se arvora em doutrina, não obriga ninguém a jurar sobre seu catecismo:

> A metafísica não é um *organon*, mas um *canon* da razão, um fundamento não da doutrina, mas [da] disciplina, não de conhecimento dogmático, mas de conhecimento crítico, não para estender conhecimentos, mas para afastar erros, não do objeto, mas das regras do sujeito, não a mãe da religião, mas sua proteção, de uso não objetivo, mas subjetivo.[98]

A metafísica que se esboça assim, a partir da crítica da razão pura, expõe as regras disciplinares da razão em seu uso puro; sua dinâmica se origina deste uso natural da razão, que sempre apresentará novos perigos, novas ilusões e novas contradições. Por isto, ela nunca se tornará uma doutrina, algo fixo que pudesse ser transmitido de geração em geração na forma de dogmas a serem fielmente repetidos, mas no máximo chegará a ter a condição de um sistema de regras disciplinares, com as quais o sujeito racional poderá evitar todo tipo de tentação, ilusão e vertigem no âmbito da razão pura.

A metafísica crítica de Kant tem como alvo dois objetos que se constituem a partir das necessidades da esfera moral. A propósito da metafísica como propedêutica da sabedoria, ou seja, da filosofia prática ou moral, Kant pergunta:

> Como tal [propedêutica], no entanto, em que consistem as principais questões que ela [a metafísica] deve resolver ou os conhecimentos essenciais de que ela deve ser a chave? Elas são duas. Existe um deus e há uma vida futura. A resposta a estas questões é, por sua vez, importante, na medida em que constitui um fundamento de nosso comportamento e firma os princípios da vida.[99]

Não que a metafísica possa dar respostas definitivas, no campo da teoria, a estas questões fundamentais que se colocam a um agente moral do tipo representado por Kant. Sua função não é constituir uma doutrina ou estabelecer um conjunto de verdades inquestionáveis acerca de Deus e da imortalidade da alma, mas combater todo tipo de presunção ilusória que ponha em risco estes objetos fundamentais. O fundamento do comportamento moral e os princípios supremos da vida moral não são deriváveis de uma teoria, mas têm outra fonte, a qual cumpre à metafísica defender, constituindo-se como metafísica crítica ou crítica a toda metafísica acrítica:

> Mas se os princípios da vida têm outras fontes independentes disto, se, para firmá-los, não é necessária uma ciência, mas apenas conhecimento suficiente praticamente, e este mesmo é dado a partir de fontes práticas, também sem estrita perfeição lógica, então esta ciência só poderá servir para a segurança da doutrina da sabedoria *contra todos os ataques* de uma razão ilusória, sendo sua serventia muito grande.[100]

Subjacente à filosofia crítica kantiana se encontra um tratamento crítico da metafísica, preocupado não tanto com os objetos que os metafísicos especulativos pretendem poder conhecer, mas com um domínio prático a ser defendido, cujas fontes não se encontram no âmbito da teoria, não podendo por isto ser derivado de uma doutrina teórica.

CAPÍTULO III

A ANALÍTICA TRANSCENDENTAL
Lógica da verdade e ontologia

A analítica transcendental da *Crítica da razão pura* é um dos textos mais decisivos, mas infelizmente também um dos mais difíceis de toda a história da filosofia. Nela se encontra *in nuce* uma radical revisão da ontologia, além de importantes considerações seminais de epistemologia e filosofia da ciência, que seriam sempre de novo retomadas nos séculos seguintes.

Já os primeiros leitores se queixaram da obscuridade que afeta os resultados pretendidos nesse capítulo, ao que Kant procurou responder com uma revisão de boa parte do texto na segunda edição do livro, a de 1787. Esta revisão foi anunciada numa nota ao prefácio do opúsculo *Princípios metafísicos da ciência natural*, de 1786. Nesta nota, Kant distingue dois resultados decisivos, acreditando que a obscuridade compromete apenas um deles. O primeiro consistiria em ter mostrado que mesmo os conceitos puros do entendimento e da razão se aplicam apenas a objetos de uma experiência possível; resultado que não dependeria de se ter entendido como afinal estes conceitos se aplicam à experiência. O segundo consistiria precisamente na dedução transcendental das categorias, com o propósito de mostrar como os conceitos puros do entendimento se aplicam a objetos de uma experiência possível. Não resta dúvida de que a solução do problema de "*como* então a

experiência é possível por meio daquelas categorias e somente por meio delas"[1] era considerada fundamental por Kant. Ele mesmo insiste nisto, na continuidade da nota mencionada, anunciando ademais o procedimento que adotará na solução do problema na segunda edição da *Crítica da razão pura*, e que seguiremos em nossa reconstituição dos passos essenciais da analítica transcendental:

> A última tarefa, mesmo que o edifício [da filosofia crítica] esteja firme também sem [a solução da] ela, tem, entretanto, grande importância e, como vejo agora, igual facilidade, uma vez que ela pode ser resolvida quase que por uma única conclusão a partir da definição precisamente determinada de um *juízo* em geral (uma ação somente pela qual as representações dadas se tornam conhecimentos de objetos).[2]

Fácil, a versão da segunda edição certamente também não é, mas ela permite uma reconstituição capaz de dispensar boa parte da terminologia psicológica que se encontra na versão da primeira edição da *Crítica da razão pura*.[3]

O JUÍZO COMO PONTO DE PARTIDA E FIO CONDUTOR DA ANALÍTICA TRANSCENDENTAL NA SEGUNDA EDIÇÃO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Kant anuncia, portanto, no mencionado texto de 1786, o que constituirá o característico de seu procedimento futuro na solução do problema de como a experiência é tornada possível pelas categorias. Este procedimento é o seguido na segunda edição da *Crítica da razão pura*. Muita discussão já se promoveu em torno das duas versões do capítulo da dedução transcendental das categorias, sendo recorrente a ideia de que a segunda versão altera essencialmente a primeira, o que parece antes ser desmentido pela maneira como Kant anuncia o

que pretende fazer na revisão desta parte da *Crítica da razão pura*. Concordando com alguns críticos da primeira edição, que lamentavam a obscuridade precisamente deste tópico decisivo da filosofia transcendental, Kant se dispõe a oferecer uma nova apresentação, que deverá se nortear pelo conceito de juízo; tratar-se-ia, portanto, apenas de uma *forma de apresentação* mais adequada, e não de uma correção: "Por isto, aproveitarei a próxima oportunidade para suprir esta lacuna (a qual, aliás, atinge apenas a forma da apresentação, não o fundamento explicativo dado corretamente já ali [na dedução da primeira edição])."[4] A ênfase posta por Kant no elemento judicativo na segunda versão da dedução transcendental só parecerá uma correção essencial do argumento da primeira edição da *Crítica* para quem desconhece as reflexões que antecedem a redação da *Crítica da razão pura*, nas quais se encontra bastante desenvolvido o argumento em torno à função do juízo na constituição de uma objetividade cognitiva. Como mostra bem claramente o conjunto de reflexões conhecido na literatura por *Legado de Duisburg*, datado de 1775, a reflexão sobre o juízo e suas diversas formas norteia desde cedo a investigação da função das categorias nas operações do entendimento. E será nas reflexões pré-críticas de Kant que encontraremos também a concepção de "objeto" que deverá nortear nossa reexposição da analítica transcendental.

O problema fundamental da filosofia transcendental, que Kant pensa estar resolvendo na analítica transcendental, é o da objetividade em geral, ou seja, da possibilidade de um objeto de nosso conhecimento. O conceito de objeto em geral constitui, aliás, "o conceito supremo" de que se deve partir na filosofia transcendental.[5] Não o ser enquanto ser, inacessível ao entendimento humano, mas o objeto em geral constitui o escopo fundamental da filosofia transcendental, entendida assim como uma ontologia crítica ou, caso se prefira, como substituto de toda ontologia em sentido tradicional. A função judicativa é tão fundamental e central na reflexão kantiana

sobre os elementos constitutivos do ontológico ou da objetividade em geral, porque é em atos judicativos que é feita a representação de objetos. Assim sendo, nem conceitos nem nomes representam por si sós objetos, dando-se sua relação a objetos tão somente por meio de juízos, bem-entendidos como atos judicativos. A concepção kantiana do conhecimento evita desde logo a reificação platônica das funções cognitivas, seja na forma de conceitos ou ideias, como na tradição platônica, seja na forma de juízos ou proposições, como em boa parte da lógica e da epistemologia contemporâneas.

Tratando-se de mostrar que certas representações *a priori* do entendimento cumprem uma função indispensável na constituição dos objetos da experiência, ou seja, que não há objetos nem sequer do conhecimento empírico sem que intervenham certas representações não empíricas do entendimento, é no momento do juízo que Kant encontra a transparência disto que lhe cumpre mostrar, e isto já bem antes da redação da *Crítica da razão pura*, numa época em que Kant chega a uma nova concepção de "juízo" e de "conceito", sem ainda ter no programa uma revisão crítica dos conceitos fundamentais da ontologia. É por volta de 1770 que se define esta nova concepção, como podemos ver na seguinte reflexão datada de 1769:

> Com todos os juízos do entendimento o caso é o seguinte: se uma coisa qualquer pode ser conhecida por intermédio de uma representação *a*, então *a* é uma nota de algo *x*, mas o conhecimento de *x* por meio de *a* é um conceito. Assim, a extensão, o movimento, a ignorância etc. são uma nota de algo *x*. Se algo *x*, conhecido por meio de uma representação *a*, é comparado com outro conceito (*b*), seja porque inclui, seja porque o exclui, assim esta relação se dá no juízo. Este juízo é o conhecimento ou da identidade ou da contradição, de tal modo que ou na coisa *x*, que conheço por meio do conceito *a*, *b* está contido como um conceito parcial, e, portanto, pode-se conhecer *x*, que conheço mediante *a*, também por meio de *b*, ou *x* exclui o conceito de *b*.[6]

Formula-se neste período pela primeira vez o que Béatrice Longuenesse, a quem devemos a primeira reconstituição em extenso da analítica transcendental com base na concepção kantiana do juízo, chama de "forma desenvolvida do juízo",[7] e que será fundamental para entender como se concatenam, na análise kantiana da objetividade, o juízo, o objeto e as categorias. Pela forma desenvolvida do juízo, já não temos a tradicional relação "S é P", mas a relação desenvolvida "algo *x*, que é S, é P", que constitui propriamente a análise da forma tradicional. A importância fundamental deste pequeno passo analítico ressalta logo que se veem as consequências que Kant tira daí para a concepção de "objeto", já no contexto do *Legado de Duisburg*, em que se trata precisamente de uma revisão da relação cognitiva a objetos. Pois agora Kant passa a considerar o tal *x* como o objeto: "*x* é, portanto, o determinável (objeto) (...) *x* é o objeto."[8] Na concepção tradicional do juízo categórico "S é P", o objeto é representado pelo sujeito (S), o que tem consequências devastadoras no âmbito da ontologia tradicional. Para a concepção kantiana do juízo, disponível desde fins dos anos de 1760, tanto S quanto P são predicados, devendo-se localizar a representação de objetos no *x* de um juízo do tipo "algo *x*, que é S, também é P". Se o problema fundamental da filosofia transcendental é o da objetividade em geral, vê-se agora por que este problema pode encontrar uma possível solução por meio de uma análise acurada da função judicativa e de suas condições. Porque o objeto, cujo conhecimento em geral constitui o problema, nada mais é do que este "algo = x" que constitui a referência dos atos judicativos. Nesta nova concepção, já não será permitido falar de objetos e de relação a objetos independentemente da função judicativa.

Nas reflexões do *Legado de Duisburg*, encontra-se uma primeira tentativa de mostrar como as categorias constituem condições de possibilidade do conhecimento de objetos em geral, precisamente porque estruturam a função judicativa. Ainda que se limitem à forma da relação, estas

reflexões desenvolvem consistentemente uma dedução das categorias como funções estruturantes dos juízos, ou seja, apresentam um argumento pela validade das categorias calcado na nova definição de juízo. Ao anunciar, em 1786, uma nova apresentação da dedução transcendental das categorias, empreendida na segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant está na verdade se propondo a retomar uma forma expositiva que já lhe é familiar nas notas feitas por volta de 1775.

Voltando então à nota do prefácio dos *Princípios metafísicos da ciência natural*, podemos encontrar ali a confirmação do que vinha sendo elaborado por Kant desde a década anterior. As categorias só podem ser legitimadas enquanto condições formais *a priori* do próprio pensamento:

> Ademais, nenhum sistema no mundo pode deduzir esta necessidade [objetiva, que caracteriza as categorias] de outra parte a não ser dos princípios subjacentes *a priori* da possibilidade do *próprio pensamento*, pelo qual tão somente se torna possível o conhecimento dos objetos, cujo fenômeno nos é dado, isto é, experiência.[9]

Já não é preciso lembrar que pensar é julgar e que, portanto, as categorias se mostram necessárias precisamente por sua imbricação com as funções judicativas. Ainda na mesma nota encontramos ademais uma distribuição da tarefa de deduzir as categorias em dois momentos capitais, que deverão nortear nossa leitura da *Crítica da razão pura*:

> (...) mesmo que jamais se possa explicar suficientemente o modo *como* a experiência se torna possível, somente por meio disto [do uso das categorias] continua ainda assim incontestavelmente certo *que* ela [se torna] possível somente por intermédio daqueles conceitos, e aqueles conceitos, de outro lado, também não têm nenhum significado e nenhum uso a não ser em relação a objetos da experiência.[10]

As categorias, consideradas meramente como condições formais de todo pensamento, são condições de possibilidade da experiência, na medida em que esta implica trivialmente o pensamento.

A DEDUÇÃO METAFÍSICA DAS CATEGORIAS

Pode-se considerar que o que acaba de ser dito é um resultado daquilo que Kant chama de "dedução metafísica"[11] das categorias, em que se mostra a concordância destas com as funções lógicas universais do pensamento, dadas com as diversas formas lógicas dos juízos. Neste sentido, as categorias são definidas como "conceitos de um objeto em geral, pelos quais sua intuição é considerada como *determinada* em vista de uma das *funções lógicas* em juízos".[12] Esta dedução metafísica, com base na forma lógica dos juízos que lhe serve de fio condutor, cumpre na verdade duas funções. Primeiro, mostra que as categorias, na medida em que tornam possível o pensamento determinado daquilo que é dado na intuição, constituem, da parte do pensamento, condições formais de possibilidade do conhecimento de objetos da intuição ou da experiência. Pode-se considerar isto como o primeiro passo da dedução em geral das categorias, devendo-se ulteriormente mostrar como de fato isto se dá. Mas este momento da dedução das categorias cumpre ainda uma segunda função, circunscrevendo o uso delas ao âmbito da experiência ou do conhecimento de objetos dados na intuição.

Seguindo uma observação do prefácio da primeira edição da *Crítica da razão pura*, deve-se ver em A 92-93 o encerramento deste primeiro momento.[13] Encontra-se neste caso, particularmente em A 93, o resultado que interessa primordialmente para a determinação dos limites da razão: "a validade objetiva das categorias como conceitos *a priori* basear-se-á em que tão somente mediante elas é possível experiência (segundo a forma do pensamento)."[14] Este resultado valerá como

"princípio da dedução transcendental de todos os conceitos *a priori*", exigindo-se destes que possam "ser reconhecidos como condições *a priori* da possibilidade das experiências".[15]

A dedução metafísica das categorias, que começa em A 66, associa as categorias à experiência em geral, na medida em que esta envolve simplesmente o pensamento e, portanto, funções judicativas, as quais, por sua vez, para poderem ser determinadas em relação ao dado na intuição, requerem as regras categoriais. Assim sendo, se é possível a experiência ou o conhecimento empírico de objetos, então as categorias estão legitimadas como conceitos que permitem pensar de forma determinada a intuição em vista das funções lógicas dos juízos. Encontrando-se na variedade de juízos tratados pela lógica geral 12 funções lógicas distintas, bastará especificar que categoria corresponde a cada uma destas funções para que fique patente que ela deve ser considerada como condição de possibilidade da experiência.

Posto assim, contudo, o argumento ficaria enfraquecido pela pressuposição da possibilidade da experiência, a qual é definida justamente pelo concurso de elementos intuitivos e de elementos conceituais. Mais radicalmente, no entanto, trata-se de reconhecer as condições de possibilidade do conhecimento de que o entendimento é capaz. Circunscrito a si mesmo, o entendimento se esgotaria em relações formais e completamente vazias, ou seja, não pensaria nem entenderia objeto algum. Como faculdade discursiva que é, não podendo dar a si mesmo o objeto por meio de uma intuição intelectual, o entendimento carece essencialmente de um complemento para chegar a entender ou conhecer um objeto qualquer. Carece de uma complementação intuitiva, fornecendo-lhe a intuição o múltiplo que constitui a matéria de suas operações judicativas.

Considerando os juízos meramente em sua forma, Kant distingue quatro classes de juízos, contribuindo três delas (as da quantidade, da qualidade e da relação) para a determinação do conteúdo em questão, enquanto a última (a da

modalidade) apenas estipula "o valor da cópula em relação ao pensamento em geral".[16] Segundo a quantidade, os juízos podem ser universais, particulares ou singulares, e segundo a qualidade, afirmativos, negativos e infinitos, distinguindo-se a abordagem kantiana da usual nos manuais de lógica apenas por incluir um terceiro momento, o dos juízos singulares, no concernente à quantidade, e o dos juízos infinitos, no concernente à qualidade, reconhecidamente dispensáveis na lógica formal por se deixarem reduzir a um dos primeiros momentos, quando se abstrai de todo conteúdo do juízo. Mais importantes que estas duas classes são, no entanto, no âmbito da filosofia transcendental, as duas últimas, cuja associação com a lógica formal é bem mais vaga, estando sempre já numa imbricação entre o puramente lógico e o ontológico ou metafísico (neste caso referido pelo termo "transcendental"). Segundo a relação, os juízos podem ser categóricos, expressando a relação do predicado ao sujeito, hipotéticos, expressando a relação do fundamento à consequência, ou disjuntivos, expressando a relação do todo de um conhecimento dividido e das partes da divisão em conjunto. Os juízos hipotéticos expressam propriamente uma relação (a da consequência) entre dois juízos, podendo ser verdadeiros mesmo que os juízos componentes sejam falsos.[17] Os juízos disjuntivos podem conter mesmo mais do que dois outros juízos, dependendo do conhecimento dividido.[18] Finalmente, segundo a modalidade, os juízos podem ser problemáticos, quando o conteúdo do juízo é tomado como meramente possível (como podendo ser arbitrariamente afirmado ou negado), assertóricos, quando considerado como efetivo ou como sendo de fato o caso, e apodíticos, quando considerado como necessário.[19]

Para ilustrar a modalidade meramente lógica dos juízos, Kant retoma o exemplo dado de um juízo hipotético: "se existe uma justiça perfeita, então quem persiste no mal é punido."[20] Posso tomar este juízo hipotético como assertórico, considerando aquilo que ele expressa como efetivamente sendo o caso, sem,

contudo, tomar como verdadeiros os juízos componentes, os quais são considerados, portanto, meramente como problemáticos ou como podendo ser admitidos a bel-prazer. O juízo componente "existe uma justiça perfeita" é tomado apenas problematicamente dentro do juízo hipotético. Problemático significa neste caso apenas que o juízo pode ser admitido arbitrariamente pelo entendimento: "O juízo problemático é aquele que expressa apenas a possibilidade lógica (não objetiva), isto é, uma livre escolha de deixar valer tal juízo, uma admissão meramente arbitrária do mesmo no entendimento."[21]

A tônica da interpretação kantiana da modalidade dos juízos recai justamente sobre sua relação com as faculdades cognitivas; no caso da possibilidade, a relação com o entendimento, que, entendido estritamente como faculdade dos conceitos, não consegue ir além do âmbito da mera possibilidade lógica. A mesma linha de interpretação permite também entender por que o juízo assertórico, "que assere a efetividade ou verdade lógica",[22] é correlacionado com uma função da faculdade do juízo: tão somente o juízo expressa uma determinação do conceito, permitindo colocar algo como sendo efetivamente o caso, na medida em que se subsume algo (coisa ou conceito) a um conceito. Enquanto expressando uma efetividade meramente lógica, o juízo assertórico não precisa necessariamente dizer respeito a um objeto (real), como ilustra bem o exemplo explorado por Kant: tomar o mencionado juízo hipotético como assertórico significa apenas afirmar a consequência expressa por ele, a qual pode ser o caso mesmo que ambos os juízos componentes sejam falsos.[23] Neste sentido, a efetividade meramente lógica deve ser tomada como sinônimo de asserção ou de posição na faculdade do juízo. Finalmente, a necessidade lógica caracteriza os juízos apodícticos, tendo sua necessidade, ou apoditicidade, origem na razão, pela qual se compreende que certo juízo é determinado pelas próprias leis do entendimento.[24] O exemplo dado por Kant se mostra agora bem escolhido, porque, além de poder ser asserido sem o

recurso a elementos não conceituais, por envolver apenas conceitos da razão prática, o juízo "se existe uma justiça perfeita, então quem persiste no mal é punido" é conhecido *a priori* por meio da razão como sendo necessário, por expressar uma consequência necessária de um conceito da razão prática pura (a justiça perfeita).

Explorando simplesmente as consequências implícitas no uso de juízos segundo suas formas lógicas, os metafísicos de escola pretendiam estabelecer uma "ciência dos predicados gerais dos entes", como Baumgarten define a ontologia,[25] ou seja, pretendia-se chegar a um conhecimento generalíssimo daquilo que é, sem abandonar por um momento sequer o âmbito das operações conceituais e judicativas (o intelecto). O vasto aparato categorial assim apresentado tinha como fundamento último tão somente o princípio de não contradição, naturalmente acrescido de sua especificação como princípio de razão suficiente. A doutrina das categorias desenvolvida por Kant insiste, ao contrário, na necessidade de definir as categorias pela relação do entendimento com a intuição em geral.

Tendo-se, por um lado, as funções formais da unidade em juízos, portanto o momento da unidade formal por parte do entendimento, e, por outro lado, o múltiplo dado na intuição, coloca-se doravante a questão de como é possível conceber a relação entre aquela unidade e esta multiplicidade. Na verdade, a questão será reposta em diversos níveis de determinidade, sendo o primeiro deles precisamente aquele que apresenta uma definição formal das categorias como conceitos de um objeto que permitem pensar determinadamente a intuição em vista das funções formais da unidade em juízos.[26]

A dedução metafísica das categorias consiste, por um lado, em expor as doze categorias que permitem determinar a mera forma lógica do juízo em vista do múltiplo da intuição. Mas, por outro lado, ela já aprofunda a questão fundamental da relação entre a unidade formal do juízo e a multiplicidade material do dado na intuição. Tomando-se, por exemplo, as funções da

relação, trata-se já de mostrar que a função categórica do juízo, a relação do sujeito e do predicado, deixaria indeterminado o que no múltiplo da intuição deve ser considerado sujeito e o que deve ser considerado predicado, sendo precisamente a função da categoria correspondente (substância-acidente) determinar a relação em vista do múltiplo da intuição: "Mas por meio da categoria da substância se torna determinado que sua intuição empírica na experiência tem de ser considerada sempre apenas como sujeito, nunca como mero predicado."[27] Do mesmo modo, sem a categoria de causa-efeito, a forma hipotética do juízo deixaria indeterminado o múltiplo da intuição em vista do que deve ser julgado como antecedente e do que deve ser julgado como consequente; e sem a categoria de ação recíproca a função disjuntiva do juízo não poderia ser determinada em vista do que há de ser considerado o todo e a parte.

Para a dedução metafísica das categorias, será necessário, portanto, entendê-las como regras elementares do entendimento pelas quais este confere unidade (necessária) à síntese do múltiplo de representações dadas na intuição, tendo estas regras sua origem nas mesmas ações judicativas, que envolvem sempre já determinadas formas lógicas:

> A mesma função que confere unidade às diversas representações *em um juízo* confere também unidade à mera síntese de diversas representações *em uma intuição*, a qual [unidade] se chama, numa expressão geral, o conceito puro do entendimento. Portanto o mesmo entendimento, e na verdade justamente por intermédio das mesmas ações pelas quais ele produz em conceitos, por meio da unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, por meio da unidade sintética do múltiplo na intuição em geral, um conteúdo transcendental em suas representações, razão pela qual se chamam conceitos puros do entendimento, que se reportam *a priori* a objetos, o que a lógica geral não pode fazer.[28]

Ainda que o múltiplo da intuição passe já por uma síntese na imaginação, a qual o associa de acordo com leis empíricas que constituem sua natureza, é a função do entendimento que introduz ou exige uma unidade necessária nesta síntese, que por si só nunca é necessária (como, aliás, havia mostrado Hume). Esta regra de unidade do entendimento constitui precisamente o conceito puro do entendimento ou a categoria.

A tábua das categorias obtida a partir da tábua das funções lógicas em juízos é "o registro de todos os conceitos originariamente puros da síntese que o entendimento contém *a priori* em si, e devido aos quais somente é ele também um entendimento puro, uma vez que tão somente por meio deles ele pode entender algo no múltiplo da intuição, isto é, pode pensar um objeto dela mesma [intuição]".[29] A dedução metafísica se limita a estabelecer a correspondência entre formas lógicas dos juízos e conceitos puros do entendimento, realizando assim uma exposição do rol destes conceitos. Com base nesta exposição, pode-se dizer certamente que o entendimento só pode entender algo no múltiplo da intuição, quer dizer, só consegue conhecer um objeto mediante o uso das categorias, sem as quais suas funções lógicas em juízos rodariam completamente vazias. Com isto não está dito, no entanto, que nosso entendimento efetivamente logra conhecer objetos.

A DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL DAS CATEGORIAS

Para a dedução transcendental propriamente dita, faz-se necessário então mostrar como se dá a determinação dos objetos da experiência por meio das categorias. Na primeira edição da *Crítica da razão pura*, isto é feito a partir da página 94, numa sequência expositiva que foi completamente reformulada na segunda edição. Na versão da segunda edição, o argumento é dividido em dois passos, o inicial,[30] que vai até o § 21, e o final, que se estende até o § 26. De acordo com a distribuição

de tarefas exposta no início do § 26, o primeiro passo *deve* estabelecer "a possibilidade das categorias como conhecimentos *a priori* de objetos de uma intuição em geral (§ 20, 21)",[31] ou seja, deve mostrar a necessidade das categorias para o conhecimento de objetos de uma intuição (sensível) em geral, sem que isto seja feito ainda em relação a uma intuição sensível como a nossa, que se caracteriza pelas formas do espaço e do tempo. O segundo passo faz precisamente isto, quer dizer, mostra que as categorias são indispensáveis para que se possam conhecer objetos numa intuição sensível com as formas do espaço e do tempo.

O PASSO INICIAL DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL DAS CATEGORIAS

Sendo a questão geral sempre a de como conceber a relação entre a unidade formal do pensamento e a multiplicidade material dos dados da intuição, trata-se agora de ver que grau de determinação na concepção desta relação é alcançado no *passo inicial* da dedução transcendental. Da parte do momento intuitivo é pressuposto apenas "que o múltiplo para a intuição tem de ser *dado* antes mesmo da síntese do entendimento e independentemente dela".[32] Aliás, todo o esforço da dedução transcendental seria desnecessário se não se tratasse de mostrar como o entendimento, discursivo por definição, pode introduzir funções de unidade num múltiplo dado qualquer da intuição; um intelecto que intuísse seu objeto não faria uso das categorias, e estas não teriam sequer significado. Abstrai-se, portanto, neste primeiro passo, da forma espaçotemporal de nossa intuição, mas não do que caracteriza toda intuição sensível em geral, a saber, que nela seja dado um múltiplo.

O essencial da determinação alcançada neste ponto se encontra, no entanto, do lado do momento conceitual-judicativo. Concentrando a atenção naquilo que torna possível a unidade na representação de um múltiplo dado na intuição, descobre-se que a faculdade do entendimento consiste toda ela "no pensamento, isto é, na ação de levar à unidade da apercepção a síntese do múltiplo que lhe foi dado alhures na intuição".[33] Não sendo possível o conhecimento de objetos sem o concurso da intuição, é, no entanto, pelo pensamento que se introduz a unidade na síntese do múltiplo da intuição, na medida em que este é reportado à unidade da apercepção.

Trata-se de mostrar, neste primeiro passo, que as categorias são indispensáveis para que se represente a unidade da intuição. A unidade necessária exigida na síntese do múltiplo da intuição é a unidade da consciência do múltiplo dado na representação de um objeto. A unidade necessária na consciência do múltiplo dado é constituída pela relação deste a um objeto em geral, representado como algo = x. Esta relação do múltiplo da intuição ao objeto, como representação em que este múltiplo é unificado, dá-se na própria consciência, de modo que esta constitui a origem de toda unidade. Ainda sem especificar como isto ocorre, é afirmado agora o envolvimento das categorias: "Um múltiplo contido em uma intuição que chamo a minha é representado pela síntese do entendimento como pertencente à unidade *necessária* da autoconsciência, e isto se dá por meio das categorias."[34] Nesta altura, Kant acrescenta uma nota bastante elucidativa no que diz respeito ao passo inicial da dedução: "O argumento se funda na *unidade da intuição* representada, pela qual é dado um objeto e que inclui sempre uma síntese do dado múltiplo para uma intuição, contendo já a relação deste último [dado] com a unidade da apercepção."[35] Sem recorrer à forma específica de nossa intuição sensível, mostra-se inicialmente que as categorias são condições de possibilidade da representação da unidade da intuição, admitindo-se simplesmente que se trata de uma intuição sensível, ou seja, na qual é dado um múltiplo. A representação da unidade na intuição de um múltiplo dado é tornada possível pelo conceito de objeto, no qual é unificado o múltiplo dado de uma intuição, reportando-o à unidade da apercepção.

O passo inicial do argumento se limita, portanto, a expor certas condições transcendentais da unidade da intuição na representação de um objeto, mostrando que a representação da unidade do objeto se dá precisamente pela unidade da apercepção: "O dado múltiplo em uma intuição sensível se submete necessariamente à unidade sintética originária da apercepção, porque somente mediante esta é possível a *unidade* da intuição (§ 17)."[36] A remissão ao § 17 permite consolidar a tese de que a unidade da intuição, de que falam os §§ 20 e 21, é de fato aquela representada pelo conceito de objeto, pois ali se diz: "Os conhecimentos consistem na relação determinada de representações dadas a um objeto. Mas *objeto* é aquilo em cujo conceito está *unificado* o múltiplo de uma intuição dada."[37] A representação da unidade da intuição só se torna possível pelo conceito do objeto em relação ao qual é unificado o múltiplo dado na intuição. É essencial neste caso ver que o conceito transcendental de objeto não se define por algo dado pronto na intuição antes de qualquer interação com o entendimento. Não é dito que no objeto dado na intuição se encontra unificado o múltiplo, mas que no conceito do objeto se unifica o múltiplo dado.

Basta perguntar sobre a natureza desta unificação, para se ver introduzido o outro momento essencial à representação da unidade da intuição: "Ora, toda unificação das representações requer unidade da consciência na síntese. Por conseguinte, a unidade da consciência é somente aquilo que constitui a relação das representações a um objeto, portanto sua validade objetiva, por conseguinte, que elas se tornem conhecimento."[38] A unidade do múltiplo dado na intuição, representada no conceito do objeto, é apenas um correlato objetivo da unidade da consciência; só na medida em que na consciência as diversas representações dadas são reportadas ao mesmo objeto, quer dizer, unificadas no conceito do objeto, é constituída a própria relação das representações a um objeto. Uma representação que não pudesse ser submetida à unidade da consciência não seria objetivamente nada.

Ora, a ação de unificação das diversas representações no conceito de um objeto, pela qual elas são submetidas à unidade da consciência, é a ação judicativa: "Mas aquela ação do entendimento pela qual o múltiplo de representações dadas (sejam intuições, sejam conceitos) é submetida a uma apercepção em geral é a função lógica do juízo (§ 19)."[39] Considerado em relação à unidade da apercepção, constitutiva da unidade objetiva do múltiplo de representações intuitivas no conceito de um objeto, o juízo é precisamente o *modus operandi* desta função de unidade. É isto que a segunda edição da *Crítica da razão pura* explicita melhor do que a primeira, ao enfatizar, a partir do § 19, a natureza essencialmente judicativa das operações que permitem introduzir uma unidade objetiva no múltiplo de representações.[40]

Os parágrafos precedentes podem, na verdade, ser lidos como uma exposição sumária dos resultados alcançados já na primeira edição. Assim, o § 15 relembra que a representação de objetos pressupõe uma ligação do múltiplo de representações dadas, ligação que não é, no entanto, dada na sensibilidade, devendo ser compreendida como unidade sintética do múltiplo, ou seja, explicada a partir de uma função sintética constitutiva da unidade no múltiplo de representações. O § 16 aponta a unidade sintética da apercepção como a fonte originária de toda ligação, concluindo os §§ 17 e 18 que, em consequência, a unidade sintética da apercepção constitui também a origem da relação de nossas representações a um objeto: "*A unidade transcendental* da apercepção é aquela [unidade] pela qual todo o múltiplo dado em uma intuição é unificado em um conceito do objeto."[41] Na versão da primeira edição, o argumento de Kant se move basicamente em torno desta unidade transcendental da consciência como condição da representação da unidade do múltiplo da intuição no conceito do objeto.

Na segunda edição, é explicitada a função do juízo, definido como "o modo de levar conhecimentos dados à unidade

objetiva da apercepção".[42] Como visto, não se trata de uma novidade para Kant, uma vez que esta imbricação entre juízo, conceito e unidade objetiva está amplamente registrada nas reflexões que antecedem a redação da primeira *Crítica*, podendo mesmo ser consideradas sua preparação. Ora, se o juízo é o modo de submeter representações dadas à unidade sintética e objetiva da apercepção (o que significa simplesmente que representações recalcitrantes às operações judicativas não entram na unidade objetiva da consciência, quer dizer, nem sequer se tornam conscientes), então qualquer condição formal da parte do juízo é *ipso facto* condição de possibilidade de uma representação consciente, inclusive daquele múltiplo dado na intuição. O juízo apresenta, entretanto, uma condição formal em sua forma lógica, coloca-se, assim, a questão fundamental de como esta forma lógica do juízo pode ser adequada a um múltiplo dado. Com relação a uma intuição sensível em geral, pela qual é simplesmente dado um múltiplo, a dedução metafísica das categorias se encarregou de mostrar que estas são precisamente as regras do entendimento que permitem a adequação procurada.[43] O passo inicial da dedução transcendental das categorias retoma então (no § 20) este resultado, apresentando as categorias como condição da operação judicativa que submete o múltiplo dado na intuição à unidade da consciência:

> Portanto todo múltiplo, na medida em que é dado em uma intuição empírica, é *determinado* em vista de uma das funções lógicas para julgar, pelas quais, aliás, ele é levado a uma consciência em geral. Ora, as *categorias* nada mais são do que justamente estas funções para julgar, na medida em que o múltiplo de uma intuição dada é determinado em vista das mesmas [funções] (§ 10). Portanto o múltiplo em uma intuição dada se encontra também necessariamente sob categorias.[44]

Este último resultado, o passo inicial da dedução transcendental das categorias nesta segunda versão, é apresentado mesmo como título do § 20, que diz: "Todas as intuições sensíveis estão submetidas às categorias, como condições sob as quais tão somente o múltiplo delas pode reunir-se em uma consciência."[45] Explicitando a natureza judicativa das operações que permitem reunir um múltiplo da intuição sensível (neste caso caracterizado por Kant como um múltiplo de "intuições sensíveis", o que pode dificultar a compreensão), a segunda edição da *Crítica* torna bem mais transparente o argumento de Kant. As categorias já não correm o risco de se confundirem com sínteses imaginativas, sempre a um passo do mal-entendido psicologizante; como regras que permitem a adequação da forma lógica do juízo ao múltiplo da intuição, elas compartilham a clareza e distinção que conseguirmos dar à nossa análise das operações judicativas.

O PASSO FINAL DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL E O PROBLEMA DO LUGAR SISTEMÁTICO DA TEORIA KANTIANA DO ESPAÇO E DO TEMPO

A natureza judicativa das operações em questão deve nortear também nossa análise do *passo final* e decisivo da dedução transcendental das categorias, baseado no que Kant chama de síntese figurada, distinta da síntese meramente intelectual envolvida no primeiro passo do argumento. Tematizando a síntese do múltiplo por meio das categorias na unidade da apercepção, este passo inicial expõe o que vem a ser a síntese intelectual, cuja relevância transcendental decorre, no entanto, do fato de tornar possível o conhecimento. A exposição das categorias como regras possibilitantes da síntese intelectual do múltiplo dado em uma intuição sensível em geral permite apenas entendê-las como "meras *formas do pensamento*, pelas quais ainda não é conhecido nenhum objeto determinado".[46] Para mostrar que elas *condicionam* qualquer conhecimento de um objeto determinado, *quer dizer*, para deduzi-las transcendentalmente ou como condições transcendentais do conhecimento de um objeto qualquer,

objetiva da apercepção".[42] Como visto, não se trata de uma novidade para Kant, uma vez que esta imbricação entre juízo, conceito e unidade objetiva está amplamente registrada nas reflexões que antecedem a redação da primeira *Crítica*, podendo mesmo ser consideradas sua preparação. Ora, se o juízo é o modo de submeter representações dadas à unidade sintética e objetiva da apercepção (o que significa simplesmente que representações recalcitrantes às operações judicativas não entram na unidade objetiva da consciência, quer dizer, nem sequer se tornam conscientes), então qualquer condição formal da parte do juízo é *ipso facto* condição de possibilidade de uma representação consciente, inclusive daquele múltiplo dado na intuição. O juízo apresenta, entretanto, uma condição formal em sua forma lógica, coloca-se, assim, a questão fundamental de como esta forma lógica do juízo pode ser adequada a um múltiplo dado. Com relação a uma intuição sensível em geral, pela qual é simplesmente dado um múltiplo, a dedução metafísica das categorias se encarregou de mostrar que estas são precisamente as regras do entendimento que permitem a adequação procurada.[43] O passo inicial da dedução transcendental das categorias retoma então (no § 20) este resultado, apresentando as categorias como condição da operação judicativa que submete o múltiplo dado na intuição à unidade da consciência:

> Portanto todo múltiplo, na medida em que é dado em uma intuição empírica, é *determinado* em vista de uma das funções lógicas para julgar, pelas quais, aliás, ele é levado a uma consciência em geral. Ora, as *categorias* nada mais são do que justamente estas funções para julgar, na medida em que o múltiplo de uma intuição dada é determinado em vista das mesmas [funções] (§ 10). Portanto o múltiplo em uma intuição dada se encontra também necessariamente sob categorias.[44]

Este último resultado, o passo inicial da dedução transcendental das categorias nesta segunda versão, é apresentado mesmo como título do § 20, que diz: "Todas as intuições sensíveis estão submetidas às categorias, como condições sob as quais tão somente o múltiplo delas pode reunir-se em uma consciência."[45] Explicitando a natureza judicativa das operações que permitem reunir um múltiplo da intuição sensível (neste caso caracterizado por Kant como um múltiplo de "intuições sensíveis", o que pode dificultar a compreensão), a segunda edição da *Crítica* torna bem mais transparente o argumento de Kant. As categorias já não correm o risco de se confundirem com sínteses imaginativas, sempre a um passo do mal-entendido psicologizante; como regras que permitem a adequação da forma lógica do juízo ao múltiplo da intuição, elas compartilham a clareza e distinção que conseguirmos dar à nossa análise das operações judicativas.

O PASSO FINAL DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL E O PROBLEMA DO LUGAR SISTEMÁTICO DA TEORIA KANTIANA DO ESPAÇO E DO TEMPO

A natureza judicativa das operações em questão deve nortear também nossa análise do *passo final* e decisivo da dedução transcendental das categorias, baseado no que Kant chama de síntese figurada, distinta da síntese meramente intelectual envolvida no primeiro passo do argumento. Tematizando a síntese do múltiplo por meio das categorias na unidade da apercepção, este passo inicial expõe o que vem a ser a síntese intelectual, cuja relevância transcendental decorre, no entanto, do fato de tornar possível o conhecimento. A exposição das categorias como regras possibilitantes da síntese intelectual do múltiplo dado em uma intuição sensível em geral permite apenas entendê-las como "meras *formas do pensamento*, pelas quais ainda não é conhecido nenhum objeto determinado".[46] Para mostrar que elas condicionam qualquer conhecimento de um objeto determinado, quer dizer, para deduzi-las transcendentalmente ou como condições transcendentais do conhecimento de um objeto qualquer,

é preciso mostrar seu envolvimento na síntese figurada, na qual se dá a ligação do múltiplo da intuição sensível sob a condição formal, quer dizer, espaçotemporal, desta mesma intuição.

Pela exposição sintética seguida na *Crítica da razão pura*, e certamente também como resquício da exposição na *Dissertação* de 1770, a condição formal da intuição sensível é exposta inicialmente num capítulo separado, sob o título de estética transcendental. Não resta dúvida de que, no contexto da ruptura com a filosofia leibnizo-wolffiana, era fundamental para Kant insistir no caráter inovador também de sua concepção dos elementos intuitivos. Assim, encontra-se já no texto de 1770 a crítica à concepção racionalista da sensibilidade, segundo a qual o sensível é apenas o que se conhece de forma confusa. Pelo contrário, afirma Kant, "o que é sensitivo pode ser inteiramente distinto, e o que é intelectual, confuso ao máximo".[47] E acrescenta que temos exemplo do primeiro na geometria e do segundo na metafísica. Nesta perspectiva, é perfeitamente legítima uma exposição em separado da teoria da intuição, como teoria da representação sensível. Temos, por conseguinte, no texto de 1770, a primeira exposição da estética kantiana, cuja tese principal é a de que na representação sensível se encontram dois componentes, "em primeiro lugar, algo a que poderíamos chamar *matéria*, a saber, a *sensação*, e, além disto, algo que se pode denominar *forma*, a saber, a *configuração* dos sensíveis, que surge na medida em que o múltiplo que afeta os sentidos é coordenado por certa lei natural do ânimo".[48] O componente formal da sensibilidade se constitui de espaço e tempo, os quais constituem assim condição indispensável para que algo nos seja dado nos sentidos.

Com poucas alterações, esta concepção dos elementos intuitivos do conhecimento é exposta também na estética transcendental, com que abre a *Crítica da razão pura*. Já no âmbito da filosofia transcendental, é explicitada a natureza *a priori* tanto do espaço quanto do tempo. Constituindo o quadro da coordenação do múltiplo de sensações que nos é dado apenas

a posteriori, a forma do espaço e do tempo não é, por sua vez, uma sensação, "devendo encontrar-se pronto *a priori* no ânimo".[49] Bem considerados, o espaço se apresenta como a forma do sentido externo e o tempo como forma do sentido interno. *A priori* e sem mistura com sensações, estas formas do sentido externo (o espaço) e do sentido interno (o tempo) constituem, no entanto, ainda, uma intuição, podendo ser caracterizadas como intuição pura.

É bem conhecido o fascínio associado desde o aparecimento da primeira *Crítica* a esta ideia de uma intuição pura, capaz de constituir o fundamento da matemática, inscrevendo-se a estética transcendental kantiana entre os esforços de fundamentar uma concepção intuicionista da matemática. Apesar da copiosa literatura sobre este tópico e do interesse que ainda encontra na atualidade, há que reconhecer que, ao ser tratado como um tema kantiano isolado, leva em geral a desconhecer o propósito da filosofia crítica kantiana, que, no âmbito da filosofia transcendental propriamente dita, visa estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento de objetos, revelando o de tipo matemático como meramente formal e incompleto.

A estética transcendental expõe, assim, introdutoriamente os elementos intuitivos indispensáveis no conhecimento de objetos, tendo-se como elemento material as sensações e como elemento formal o espaço, que constitui a forma do sentido externo, e o tempo, forma do sentido interno, sentido pelo qual "o ânimo intui a si mesmo ou seu estado interno".[50] Este é um resultado apreciável se nos limitamos a exigir uma teoria da intuição. Tomado no conjunto da analítica transcendental, contudo, uma exposição em separado dos elementos intuitivos dificulta a compreensão da profundidade da ruptura da filosofia transcendental kantiana com a ontologia tradicional, inclusive a de Leibniz e Wolff. Assim, para perceber toda a envergadura da concepção transcendental do conhecimento de objetos, é preciso ver que, a partir do § 24 da segunda versão do argumento transcendental, Kant propõe algumas

teses fundamentais que, levadas a sério, forçam a uma releitura da estética transcendental, tão somente da qual pode resultar uma compreensão adequada da concepção transcendental dos elementos intuitivos implicados em todo conhecimento de objetos. A mais importante destas teses, e também a mais espinhosa, diz simplesmente que "o entendimento, enquanto espontaneidade, pode determinar o sentido interno de acordo com a unidade sintética da apercepção, por intermédio do múltiplo de representações dadas".[51] Esta tese defende que o entendimento afeta o sentido interno, propondo "um efeito do entendimento sobre a sensibilidade",[52] cuja natureza cumpre elucidar. Ao contrário de significar um enfraquecimento do elemento intuitivo presente em todo conhecimento de objetos, a exposição da segunda edição esclarece bem mais o que está em jogo na interação entre entendimento (judicativo) e intuição (sensível e condicionada pelas formas do espaço e do tempo), explicitando assim, no momento da dedução transcendental das categorias, aquilo que, na primeira edição, cumpria ao leitor adivinhar no capítulo do esquematismo transcendental, a saber, que as funções judicativas do entendimento só logram ser aplicadas ao múltiplo dado na intuição sensível, portanto sob a forma do espaço e do tempo, porque nas operações judicativas o próprio entendimento determina (ou afeta) a sensibilidade, num grau e de um modo que é preciso tornar explícitos.

O segredo desta determinação da sensibilidade pelo entendimento é elucidado no passo final da dedução transcendental das categorias da segunda edição da *Crítica da razão pura*, naquilo que Kant chama de síntese figurada. A síntese figurada é a síntese do múltiplo da intuição sensível "possível *a priori* e necessária",[53] o que significa que ela só é possível em relação à forma *a priori* da intuição, espaço e tempo, uma vez que a síntese de um múltiplo empiricamente dado além de não ser *a priori*, não é necessária. Com isto, estabelece-se precisamente o lugar transcendental de incidência da atuação determinante

do entendimento na sensibilidade: a síntese figurada é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade, enquanto esta comporta uma forma *a priori*, quer dizer, um efeito sobre a forma espaçotemporal da sensibilidade.

A importância constitutiva da síntese figurada para todo conhecimento de objetos sobressai mais precisamente de sua caracterização como determinação do sentido interno pelo entendimento, o qual, nesta sua função espontânea e ao mesmo tempo afetante da sensibilidade, produz a síntese transcendental da imaginação: "Mas a síntese figurada, quando voltada apenas para a unidade sintética originária da apercepção, isto é, para aquela unidade transcendental que é pensada nas categorias, tem de se chamar a *síntese transcendental da imaginação*."[54]

Enquanto produtiva, quer dizer, capaz de sintetizar espontaneamente, a imaginação, apesar de pertencer à sensibilidade, não é meramente determinável como o sentido em geral, mas é também determinante, contribuindo para definir a forma (espaço e tempo) do sentido:

> (...) na medida em que sua [a da imaginação] síntese é, contudo, um exercício da espontaneidade, que é determinante, e não, como o sentido, meramente determinável, podendo, portanto, determinar *a priori* o sentido segundo sua forma de acordo com a unidade da apercepção, nesta medida a imaginação é uma capacidade de determinar *a priori* a sensibilidade, e sua síntese das intuições *de acordo com as categorias* tem de ser a síntese transcendental da *imaginação*, o que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e sua primeira aplicação (ao mesmo tempo o fundamento de todas as demais) a objetos da intuição possível para nós.[55]

A título de exemplo, Kant pondera que, para pensar uma linha ou um círculo, é preciso traçá-los em pensamento, o que é feito naturalmente pela imaginação produtiva. Este traçado de uma linha ou de um círculo constitui uma determinação

da forma do sentido (no caso, externo, portanto da forma espacial) numa síntese transcendental da imaginação. De forma análoga, não podemos representar o tempo, diz Kant,

> a não ser prestando atenção, no *traçar* de uma linha reta (que deve ser a representação figurada externa do tempo), meramente à ação da síntese do múltiplo, pela qual determinamos sucessivamente o sentido interno, e com isto [prestando atenção] à sucessão desta determinação nele mesmo".[56]

Na exposição de sua concepção da síntese figurada, Kant procura mostrar, portanto, que a síntese transcendental da imaginação cumpre uma função determinante do sentido, chegando a falar de afecção do sentido (quer dizer, do elemento receptivo) por funções espontâneas, o que significa que se está neste caso diante de uma espécie de autoafecção pela qual a função espontânea do entendimento, que tem sua origem imediatamente na apercepção transcendental, portanto, no momento constitutivo da consciência de si, afeta a sensibilidade, causando, assim, um efeito na própria receptividade que lhe permite dar conteúdo a suas representações formais.

Esta síntese figurada dá origem aos esquemas transcendentais, que permitirão posteriormente mostrar como as categorias se aplicam especificamente ao múltiplo dado na intuição sensível. É o que ressalta particularmente da passagem seguinte:

> *Movimento*, como ação do sujeito (não como determinação do objeto), por conseguinte, a síntese do múltiplo no espaço, quando abstraímos deste e atentamos tão somente para a ação pela qual determinamos o *sentido interno* segundo sua forma, produz inclusive, pela primeira vez, o conceito da sucessão.[57]

A ligação na sucessão não é, portanto, dada na intuição, mas produzida na síntese transcendental da imaginação, quer dizer,

pelo entendimento. Como logo veremos, a sucessão constitui o esquema da categoria da causalidade, o que quer dizer que uma representação da ligação produzida pelo entendimento, enquanto síntese transcendental da imaginação ou síntese figurada, constitui a chave para a interpretação do conceito puro do entendimento no que se refere à sensibilidade.

Tendo mostrado que funções espontâneas do entendimento (as categorias) estão na origem da síntese transcendental da imaginação que permite determinar a forma do sentido, particularmente a forma temporal do sentido interno, Kant pode dar por concluída a dedução transcendental das categorias. Pois agora foi revista a disparidade essencial entre as formas puras da sensibilidade, por um lado, as quais constituiriam condições de todo objeto do conhecimento empírico simplesmente porque este não poderia nos aparecer de outra forma, e, por outro lado, as categorias, que "não representam as condições sob as quais são dados objetos na intuição, podendo, pois, certamente nos aparecer objetos sem que tenham de se reportar necessariamente a funções do entendimento".[58] Para poder ser conhecido como um objeto determinado que aparece em um tempo e um espaço determinados, o objeto da intuição sensível tem de preencher as condições que são postas ao múltiplo dado na intuição para que possa entrar na representação da unidade necessária da síntese do múltiplo na imaginação. Antes de qualquer aplicação empírica, as categorias, como regras que tornam possível esta unidade da síntese, já estão presentes na síntese transcendental da imaginação, na qual se origina algo assim como uma representação determinada do tempo.[59] Na determinação do tempo pela síntese figurada, as categorias são introduzidas *a priori* no elemento intuitivo, na medida em que constituem as regras pelas quais o entendimento atua na determinação da forma pura do sentido interno. A contraposição inicial entre formas puras da sensibilidade e formas puras do entendimento acaba se revelando, assim, uma abstração, típica nos passos iniciais

de uma exposição sintética. As categorias são indispensáveis no conhecimento de objetos da experiência, não só porque são condições da síntese intelectual, permitindo determinar o múltiplo dado em vista da forma lógica do juízo, mas sobretudo porque são condições da síntese figurada, sem a qual não há representação determinada do tempo e, por conseguinte, também não há representações de objetos determinados em um tempo determinado qualquer, o que é trivialmente necessário para que haja experiência.

A ESQUEMATIZAÇÃO TRANSCENDENTAL DOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

É a passagem da unidade sintética meramente intelectual de um múltiplo em geral para a unidade sintética da imaginação transcendental ou produtiva que permite concluir a dedução transcendental das categorias, pois então elas são apresentadas *a priori* como condições de toda conexão de nossas representações, na medida em que permitem uma determinação da forma do sentido interno, o tempo, o qual, como intuição pura, fornece um múltiplo puro *a priori*: "O conceito do entendimento contém unidade sintética pura do múltiplo em geral. O tempo, como a condição formal do múltiplo do sentido interno, portanto da conexão de todas as representações, contém um múltiplo *a priori* na intuição pura."[60] Como regra que possibilita a unidade da síntese do múltiplo dado *a priori* na intuição do tempo, a categoria é estabelecida *a priori* como regra que possibilita a unidade de toda e qualquer síntese de um múltiplo dado, uma vez que o tempo constitui a condição formal do sentido interno, pelo qual tão somente nos pode ser dado um múltiplo da intuição sensível.

A função da categoria como regra da síntese figurada, síntese pela qual é determinado o tempo, constitui ao mesmo tempo a mediação entre a regra da unidade de uma síntese meramente intelectual do múltiplo dado e o múltiplo dado na intuição

sensível como representação empírica. A heterogeneidade entre o elemento formal do entendimento (as categorias, regras dadas *a priori* no entendimento) e o elemento material da intuição (as sensações, dadas empiricamente e conhecidas sempre apenas *a posteriori*) levanta a questão de como é possível compatibilizar elementos tão heterogêneos. A resposta a esta questão, sem a qual não é possível entender como as categorias operam efetivamente na constituição do conhecimento empírico, é ensaiada no capítulo do esquematismo transcendental, no qual a determinação transcendental do tempo pelas regras categoriais, aplicadas na síntese figurada, é apresentada como o meio de homogeneidade entre os conceitos puros do entendimento e o dado empírico da experiência, precisamente porque o tempo comparece, por um lado, como sendo determinado na síntese transcendental da imaginação de acordo com a função categorial do entendimento, por outro, como forma da intuição, dada com qualquer representação empírica:

> Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea em relação à *categoria* (a qual constitui a unidade desta), na medida em que é *universal* e se baseia numa regra *a priori*. Mas, por outro lado, ela é homogênea em relação ao *fenômeno* na medida em que o *tempo* está contido em cada representação empírica do múltiplo. Por isto será possível uma aplicação das categorias a fenômenos por intermédio da determinação transcendental do tempo, a qual, como o esquema do conceito do entendimento, intermedeia a subsunção dos últimos às primeiras.[61]

Na síntese transcendental da imaginação, pela qual se dá a determinação do tempo, a categoria funciona como regra de unidade, assumindo um esquema temporal que permite sua aplicação aos fenômenos como múltiplo empírico necessariamente dado no tempo. Como é a mesma função espontânea do entendimento que dá origem tanto à categoria pura, na síntese meramente intelectual de um múltiplo dado qualquer

em vista das formas lógicas dos juízos, quanto ao esquema transcendental, determinação do tempo na síntese figurada ou síntese transcendental da imaginação, pode-se falar agora de categorias esquematizadas.[62]

O esquematismo dos conceitos puros do entendimento continua respondendo, num grau ainda maior de determinidade, à questão que anima toda a analítica transcendental, a saber: como é possível conceber a relação entre as funções formais da unidade em juízos e o múltiplo dado numa intuição sensível? No passo final da dedução transcendental das categorias, fica estabelecido que as categorias são, tal qual o espaço e o tempo, condições sob as quais tão somente pode ser dado algo determinado em nossa intuição, uma vez que constituem as regras que permitem uma representação determinada do tempo, o qual é condição formal do sentido interno e, por conseguinte, de tudo o que nos pode ser dado na sensibilidade. No capítulo do esquematismo transcendental, são especificadas as regras da unidade da síntese transcendental determinante do tempo, determinando-se mais um pouco a relação entre as funções formais da unidade em juízos e o múltiplo empiricamente dado nos fenômenos. Este novo grau de determinidade na resposta ao problema geral da analítica transcendental é anunciado no § 27, com que fecha a dedução transcendental das categorias na exposição da segunda edição da *Crítica da razão pura*: "Mas *como* as categorias tornam possível a experiência e quais princípios de possibilidade desta elas fornecem em sua aplicação a fenômenos, isto mostrará em detalhe o capítulo seguinte do uso transcendental da faculdade do juízo."[63]

Vimos acima que segundo a analítica transcendental a representação da sucessão é um produto da síntese figurada ou síntese transcendental da imaginação, síntese na qual o entendimento determina o sentido interno de acordo com as *funções* categoriais como regras de unidade da síntese. Agora *encontramos a sucessão* como esquema de uma das categorias: "O esquema *da causa e da causalidade* de uma coisa em

geral é o real ao qual, posto aleatoriamente, segue-se sempre algo diferente. Ele consiste, portanto, na sucessão do múltiplo na medida em que está submetida a uma regra."[64] Se entendemos que a sucessão do múltiplo segundo uma regra, portanto a sucessão necessária, é um produto do entendimento, como um efeito de sua função espontânea sobre a forma do sentido interno, então já não causa surpresa se for dito que a regra a que deve estar submetida a sucessão é a própria categoria da causalidade, que agora se apresenta em seu esquema temporal, podendo a sucessão necessária ou segundo uma regra ser considerada a categoria esquematizada da causalidade. Com sua concepção da esquematização da causalidade, Kant dá uma nova resposta ao "problema de Hume", que colocava em cheque as concepções metafísicas da conexão entre causa e efeito. Como Kant lembra no prefácio dos *Prolegômenos*, foi Hume quem apresentou o conceito de causalidade como "um bastardo da imaginação".[65] De fato, para Hume o juízo sobre a relação de causa e efeito é baseado numa crença que se origina da conjunção habitual pela imaginação quando eventos são dados repetidamente associados na experiência: "Sempre que qualquer objeto é apresentado à memória ou aos sentidos, ele imediatamente, pela força do hábito, leva a imaginação a conceber aquele objeto que vem usualmente ligado com ele".[66] Com isto, Hume faz do princípio de causalidade um mero resultado da imaginação, destituído de qualquer valor objetivo. Insistindo na necessidade de fornecer um esquema intuitivo para a categoria, Kant adota uma parte da sugestão de Hume, incorporando o momento da imaginação em sua própria solução. Mas, em vez de fazer da relação de causa e efeito um produto da imaginação (agora caracterizada como reprodutiva) com base em leis empíricas de associação, Kant concebe uma atividade sintética da imaginação (produtiva) regulada pelo conceito puro do entendimento. Pela regra categorial da causalidade, o entendimento afeta a imaginação produtora das relações temporais, tornando possível a representação de

uma sucessão necessária. O esquema temporal da causalidade é, portanto, produto da ação do entendimento sobre a forma do sentido interno, e não um dado prévio nas manipulações empíricas da imaginação reprodutiva.

Outro tanto vale para a categoria da substância, cujo esquema temporal é a permanência: "O esquema da substância é a permanência do real no tempo, isto é, a representação deste [real] como um substrato da determinação empírica do tempo em geral, o qual, portanto, permanece, enquanto tudo o mais muda."[67] Desenvolvendo isto um pouco mais: o esquema transcendental da relação de substância e acidente é a relação temporal entre o real que permanece ao longo do tempo e o real que varia no tempo. Ora, este esquema transcendental é o produto da ação reguladora do entendimento na síntese da imaginação. Para tornar mais clara a concepção de Kant, nada melhor do que, mais uma vez, compará-la com a paralela de Hume, o qual já defendera a ideia de que a representação de substância é um produto da imaginação. Considerando que todas as nossas impressões são dadas sucessivamente e que, portanto, entre uma e outra sempre há um abismo a ser recoberto, Hume apela para a imaginação como capacidade de reconciliar o separado; é esta imaginação que gera a ideia de continuidade e identidade lá onde só é dada uma sucessão de impressões, portanto variação: "Para reconciliar estas contradições, a imaginação é capaz de fingir algo desconhecido e invisível, que ela supõe continuar o mesmo sob todas aquelas variações; e este algo ininteligível ela chama de uma *substância ou matéria originária e primeira*."[68] Ao reconhecer que a categoria de substância adquire significado apenas em sua aplicação à imaginação, Kant parece estar muito próximo de Hume. Mas há neste caso uma diferença essencial: enquanto para Hume a ideia de substância é um produto da imaginação, portanto resultado meramente empírico, baseado apenas nas leis de associação vigentes na imaginação, para Kant a própria

categoria da substância, que tem sua origem no entendimento e não na imaginação, constitui a regra da unidade da síntese na imaginação, sendo ela constitutiva do esquema transcendental da permanência. Sem a regra da unidade, a mera síntese ou as associações da imaginação não chegariam a projetar objetivamente aquele "algo que permanece o mesmo sob todas as variações" ou a substância que não varia com seus acidentes.

Finalmente, para a categoria da comunidade, tem-se como esquema temporal a simultaneidade: "O esquema da comunidade (ação recíproca) ou da causalidade recíproca das substâncias em vista de seus acidentes é a simultaneidade das determinações de uma com as das outras, de acordo com uma regra universal."[69]

Na exposição dos esquemas da substância e da causalidade, pressupostos por sua vez na exposição do esquema da comunidade, presume-se já aquele da categoria da realidade, pelo qual é propriamente introduzido o elemento constitutivo de toda relação empírica a um objeto: "Realidade é, no conceito puro do entendimento, aquilo que corresponde a uma sensação em geral; aquilo, portanto, cujo conceito indica em si mesmo um ser (no tempo)."[70] O que permite afirmar que algo de real corresponde a um conceito é a sensação correspondente a preencher certo tempo. Como índice de todo empírico, a sensação só pode naturalmente indicar a realidade fenomênica ou dos objetos da intuição sensível; ou na linguagem da escola: "*sensatio* [*est*] *realitas phaenomenon*."[71] Já a negação se dá em função de um conceito a que corresponde um não preenchimento pela sensação no tempo. Realidade e negação são esquematizadas, portanto, em função do tempo, como um tempo preenchido pela sensação ou um tempo vazio de toda sensação. Não é a sensação como tal que constitui a realidade, mas sua adoção na síntese transcendental como índice do real, o qual é posto pelo entendimento como o correspondente da sensação.

Na apresentação do esquema das categorias da quantidade, a unidade, a pluralidade e a totalidade em geral são agregadas sob o conceito de grandeza, que constitui a regra de unidade "da síntese do homogêneo em uma intuição em geral".[72] A mera síntese de um homogêneo da intuição em geral ainda não constitui uma unidade objetiva, sendo necessário para tanto submeter esta síntese ao conceito puro do entendimento, no caso, o da grandeza. A constituição da unidade objetiva da síntese quantitativa envolve a interação de dois momentos, a síntese da imaginação e a unidade do entendimento. A mera justaposição de elementos homogêneos em uma intuição em geral poderia decerto constituir um agregado da imaginação, mas não poderia, sem a intervenção de uma regra do entendimento, constituir uma unidade objetiva. Para que a regra do entendimento possa ser aplicada à síntese do múltiplo da intuição sensível, é preciso, no entanto, que a unidade da síntese do homogêneo intuitivo em geral ganhe um significado material com a especificação deste homogêneo como o da intuição temporal, resultando assim no esquema que dá significado objetivo às categorias da quantidade:

> O *esquema* puro *da grandeza* (*quantitatis*) como um conceito do entendimento é, entretanto, o *número*, o qual é uma representação que recolhe a adição sucessiva de um em um (homogêneos). O número nada mais é, portanto, senão a unidade da síntese do múltiplo de uma intuição homogênea em geral, por eu gerar o próprio tempo na apreensão da intuição.[73]

O número como esquema transcendental está estreitamente vinculado ao processo de enumerar ou, mais precisamente em português, de contar (em alemão, *Zahl* corresponde ao verbo *zählen*, melhor traduzido por "contar"). Para determinar a quantidade de um múltiplo dado na intuição, faz-se necessário passar sucessivamente em revista os elementos deste múltiplo, adicionando-os sucessivamente ao conjunto

determinado, quer dizer, contando. Ora, este processo implica, por um lado, os conceitos de unidade, sem o qual não se teria nenhum elemento a ser contado, de pluralidade, sem o qual não se avançaria de um em um (outro um ou o um seguinte), e de totalidade, sem o qual não se chegaria à unidade de uma pluralidade representada pelo número. Por outro lado, a determinação quantitativa só ocorre na medida em que estes conceitos são aplicados à síntese do homogêneo sucessivo na intuição temporal. Enquanto possível inteiramente *a priori*, a determinação da grandeza se apoia na capacidade do entendimento de determinar *a priori* o tempo, o que se dá, como visto, na síntese figurada.

Ao gerar *a priori* o tempo, a síntese figurada gera também um múltiplo *a priori* (dos diversos momentos homogêneos da série temporal), descortinando assim o horizonte da própria multiplicidade, que poderá agora ser preenchido materialmente com um múltiplo de sensações, com a passagem para a realidade. O tempo constitui, portanto, o elemento que permite apresentar um esquema intuitivo da categoria da grandeza, cuja aplicação a um múltiplo sensível depende desta sua função determinante da série temporal, no mero um mais um mais um (homogêneos).

A relação com o tempo é constitutiva também dos esquemas das categorias da modalidade, sendo o esquema da possibilidade "a concordância da síntese de diversas representações com as condições do tempo em geral, portanto a determinação da representação de uma coisa em um tempo qualquer";[74] o esquema da efetividade, "a existência em um tempo determinado";[75] e o esquema da necessidade, "a existência de um objeto em todo tempo".[76]

Vê-se, pois, que a esquematização dos conceitos puros do entendimento é uma especificação da noção geral de "determinação do tempo", introduzida na exposição da síntese figurada. Os esquemas nada mais são do que as determinações do tempo de acordo com as regras categoriais, quer

dizer, determinações da forma do sentido interno segundo funções espontâneas do entendimento: "Os esquemas não são, por isto, nada senão *determinações a priori do tempo* de acordo com regras, e estas dizem respeito, pela ordem das categorias, à *série do tempo*, ao *conteúdo do tempo*, à *ordem do tempo*, finalmente à *suma do tempo* em vista de todos os objetos possíveis."[77] Somente como regras da determinação *a priori* do tempo, as categorias podem ter uma aplicação ao múltiplo dado na intuição sensível, o que significa que sua esquematização é essencial para que tenham realidade objetiva ou uma função constitutiva nos objetos da experiência, objetos da intuição sensível, nos quais é pensada a unidade da síntese do múltiplo dado pelos sentidos.

Esta necessária determinação esquemática permite situar as categorias em um duplo campo de determinações, o primeiro propriamente transcendental e o segundo já voltado para as consequências críticas. No campo da analítica transcendental, a esquematização das categorias resolve finalmente o problema de seu significado: "Os esquemas dos conceitos puros do entendimento são, portanto, as verdadeiras e únicas condições para conferir a estes [conceitos] uma relação a objetos, portanto um *significado*."[78] No campo das determinações críticas mais abrangentes, a exigência da esquematização das categorias implica ao mesmo tempo sua restrição ao âmbito da experiência: "Mas ressalta também claramente que, apesar de os esquemas da sensibilidade realizarem por primeiro as categorias, eles as restringem igualmente, isto é, as limitam a condições que se encontram fora do entendimento (a saber, na sensibilidade)."[79] O significado que as categorias podem ter acaba por implicar sua limitação ao âmbito do conhecimento fenomênico, o que é ressaltado com as caracterizações escolásticas que se seguem:

(...) numerus est quantitas phaenomenon, *sensatio* realitas phaenomenon, *constans* et perdurabile rerum substantia phaenomenon – *aeternitas, necessitas* phaenomenon etc [*número* é quantidade dos fenômenos, *sensação* é realidade dos fenômenos, *constância* e permanência das coisas é substância dos fenômenos – *eternidade* é *necessidade* dos fenômenos etc].[80]

Nestas expressões, a ênfase recai sobre o fenomênico, constituindo o esquema de uma categoria ao mesmo tempo sua determinação em vista da intuição sensível e sua restrição ao dado da sensibilidade, que comporta apenas um conhecimento fenomênico.[81]

OS PRINCÍPIOS DO ENTENDIMENTO PURO

Os esquemas transcendentais representam, assim, a condição universal para que as categorias possam ser aplicadas pela faculdade do juízo em juízos sintéticos que, como será visto, têm sempre a ver com a experiência ou com o conhecimento de fenômenos. Entende-se assim que o esquematismo transcendental constitua o primeiro capítulo da doutrina transcendental da faculdade do juízo. Seu segundo capítulo, intitulado "Sistema de todos os princípios do entendimento puro", tem como tarefa, finalmente, "apresentar de forma sistemática os juízos que o entendimento efetivamente leva a cabo *a priori*, respeitando esta cautela crítica [restrição aos esquemas]".[82] Estes juízos sintéticos *a priori* são os princípios *a priori* do entendimento para a experiência em geral. No contexto da analítica transcendental, sua exposição constitui a etapa final da resposta ao problema geral de como é possível levar à concordância a unidade formal do pensamento e a multiplicidade material dos dados da intuição, pois agora entra em cena precisamente a experiência ou o conhecimento empírico, calcado na multiplicidade material (sensações e percepções) da intuição.

A tábua das categorias continua a constituir a referência essencial para a exposição, pois é justamente "sua relação à experiência possível que perfaz todo conhecimento *a priori* do entendimento puro, expondo, por isto, sua relação à

sensibilidade em geral todos os princípios transcendentais do uso do entendimento, de forma completa e em um sistema".[83] O esquematismo transcendental apresenta, neste sentido, apenas a condição intuitiva que torna possível a aplicação das categorias ao dado na intuição, mostrando ao mesmo tempo que tão somente as regras categoriais tornam possível a unidade da síntese da imaginação, ou seja, a determinação do tempo, como forma do sentido interno, em vista de uma síntese objetiva. Assim sendo, o esquematismo transcendental não diz respeito à síntese de um múltiplo empiricamente dado, mas à síntese transcendental do múltiplo dado *a priori* na intuição pura, particularmente como forma temporal, cabendo ainda mostrar de maneira determinada que esta síntese transcendental é pressuposta em toda síntese empírica ou em toda experiência.

Como não compete à filosofia tratar de juízos empíricos, a exposição dos princípios transcendentais do entendimento terá certamente a experiência ou o conhecimento empírico como alvo, mas não a experiência efetiva, dependente do dado contingente, e sim a experiência possível, tratando assim das condições de possibilidade de uma experiência qualquer. Mostrando que as categorias são pressupostas em toda experiência, constituindo verdadeiras condições de possibilidade desta, o capítulo dos princípios transcendentais do entendimento conclui a solução do problema da analítica transcendental, ao enunciar as regras categoriais esquematizadas como princípios transcendentais de toda experiência possível. Somente agora chega a seu término a tarefa de demonstrar a realidade objetiva também das categorias: "A *possibilidade da experiência* é, portanto, aquilo que confere a todos os nossos conhecimentos *a priori* realidade objetiva."[84] Se é trivialmente verdadeiro que somente a experiência decide sobre a realidade de representações que se pretendem empíricas, Kant acrescenta neste caso uma restrição com consequências críticas de enorme alcance: tão somente a experiência confere realidade às sínteses que

formamos, seja pela imaginação, seja pelo entendimento; à síntese empírica, como experiência efetiva; e à síntese *a priori*, como experiência possível. Desta necessária referência à experiência, segue-se "o princípio supremo de todos os juízos sintéticos: todo objeto se encontra sob as condições necessárias da unidade sintética do múltiplo da intuição em uma experiência possível".[85]

Do ponto de vista da filosofia crítica em geral, é essencial precisamente aquela circunscrição do uso das representações *a priori* do entendimento à experiência possível. Para a filosofia transcendental, em particular, interessa mostrar em detalhe por que todo objeto tem de satisfazer as condições da unidade da síntese do múltiplo na intuição e como isto se dá. De maneira bem sumária, pode-se dizer que o objeto tem de satisfazer estas condições porque do contrário não chegaria a ser objeto de uma consciência que só se constitui na medida em que o múltiplo de suas representações satisfaz estas condições, ou seja, jamais seria representado como objeto. Quanto ao como, a segunda parte da analítica dos princípios aprofunda os resultados anteriores, com relação à *synthesis speciosa* e ao esquematismo transcendental, expondo os princípios transcendentais que permitem em toda e qualquer experiência determinar objetivamente o tempo, em relação ao qual tão somente pode ser representado um objeto determinado.

AXIOMAS DA INTUIÇÃO E ANTECIPAÇÕES DA PERCEPÇÃO

Aos princípios dos axiomas da intuição e das antecipações da percepção Kant chama de princípios matemáticos, e isto por três razões: 1. porque neles "o uso da síntese [categorial] na aplicação dos conceitos puros do entendimento à experiência possível é *matemático*, por incidir sobre a *intuição*";[86] 2. porque eles "permitem uma certeza intuitiva";[87] 3. porque "autorizam a aplicação da matemática a fenômenos".[88] Por esta terceira razão, a demonstração dos mencionados

princípios cumpre, na exposição kantiana, a função complementar de fundamentar a matemática no contexto de seu uso pelas ciências naturais. A teoria kantiana da matemática é toda ela inscrita no propósito transcendental de mostrar como os conhecimentos puros *a priori* da matemática podem aplicar-se a objetos da experiência.[89] Fundando a matemática pura nas operações da síntese figurada sobre o espaço e o tempo, como formas da intuição (respectivamente, externa e interna), a filosofia transcendental mostra como a matemática é aplicável aos fenômenos, participando assim da formação de uma ciência dos fenômenos físicos, no mesmo movimento destinado a mostrar como é possível a matemática pura, quer dizer, mostrando que o conhecimento matemático se funda nas operações sintéticas da imaginação transcendental ou, em outros termos, da determinação da forma da intuição pelas regras do entendimento. É o que explicita, com particular ênfase, o item intitulado "Axiomas da Intuição", mostrando que todos os fenômenos, como objetos da intuição, são grandezas extensivas, propriedade que lhes advém simplesmente por serem dados na intuição sensível, portanto sob a forma do espaço e do tempo; lembrando que a matemática se funda na síntese sucessiva da imaginação transcendental, o que lhe permite apresentar um conhecimento *a priori* da grandeza extensiva; e concluindo enfim que, uma vez que "todos os fenômenos são, segundo sua intuição, grandezas *extensivas*"[90] e a matemática é a ciência da grandeza extensiva, ela se aplica necessariamente aos fenômenos, sendo parte constitutiva da ciência destes ou da experiência. Com isto, chega-se finalmente a uma fundamentação transcendental da matemática, reconhecida agora como conhecimento objetivo.

As duas formulações do princípio das antecipações da percepção podem ser lidas como complementares, explicitando aquilo que já se viu anteriormente por ocasião da exposição do esquema da realidade, a saber, que esta não consiste pura e simplesmente na sensação, mas naquilo que o entendimento

lhe faz corresponder. Na primeira edição, o princípio é formulado assim: "Em todos os fenômenos, a sensação, e o *real* que lhe corresponde no objeto (*realitas phaenomenon*), possui uma *grandeza intensiva*, isto é, um grau."[91] Na segunda edição, encontra-se a seguinte formulação: "*Em todos os fenômenos, o real*, que é um objeto da sensação, *possui grandeza intensiva*, isto é, um grau."[92] O real aparece neste caso como o objeto da sensação, devendo-se entender a noção de "objeto" em sentido transcendental, quer dizer, como aquilo que o entendimento faz corresponder aos dados da sensibilidade; assim, o real é aquilo que o entendimento faz corresponder à sensação. Na exposição do capítulo do esquematismo ficou claro que o esquema da realidade é pressuposto na exposição dos esquemas da substância, da causalidade e da efetividade, ou seja, dos esquemas das categorias da relação e da modalidade. O primeiro comentador de Kant a explorar esta circunstância foi Hermann Cohen, que trata o princípio das grandezas intensivas, na segunda edição de seu livro *A teoria da experiência de Kant*, como o "núcleo dos princípios":

> Pois na relação com a grandeza intensiva se baseia a grandeza extensiva, portanto o primeiro princípio matemático e, com ele, o problema do espaço e do tempo; ulteriormente, entretanto, também o princípio da causalidade, que efetua sua geração em grandezas intensivas; e finalmente ainda o princípio modal da efetividade, pois esta visa legitimar aquilo que a sensação anuncia. Assim, todas as espécies dos princípios parecem ter seu centro de gravidade no princípio das grandezas intensivas.[93]

Ainda segundo Cohen, Kant teria com este princípio incorporado em seu programa de fundamentação dos princípios da ciência moderna o conceito do infinitesimal, ou seja, o princípio do método infinitesimal, de fundamental importância nas ciências físicas e matemáticas desde Newton e Leibniz.

AS ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA E SUA FUNÇÃO NA DETERMINAÇÃO DA CONSCIÊNCIA EMPÍRICA DE SI MESMO E DO TEMPO

As analogias da experiência regulam a síntese dos fenômenos em sua conexão física, quer dizer, em vista da relação necessária que se estabelece entre os fenômenos enquanto dados na intuição sensível (percebidos). A experiência é um conhecimento empírico dos objetos, ou seja, um conhecimento que determina seu objeto por meio das percepções que dele se tem. Na representação do objeto assim determinado, ocorre, entretanto, uma síntese das percepções que não se encontra na própria percepção, implicando antes uma unidade sintética das percepções em uma consciência. O múltiplo é justaposto na linha do tempo pela apreensão na medida em que vai sendo dado. Esta justaposição é insuficiente para constituir uma experiência de objetos, pois incide apenas sobre o fluxo subjetivo das percepções na linha do tempo (como mera forma do sentido interno). Como conhecimento de objetos, entretanto, a experiência requer que o múltiplo das percepções seja representado, não como é meramente justaposto no tempo, mas "como é objetivamente no tempo".[94] Se o tempo pudesse ser percebido e conhecido como uma sequência independente daquilo que nele é apreendido, então seria possível estabelecer um índice indicativo de como o múltiplo das percepções se encontra de fato neste tempo. Ora, "o próprio tempo não pode ser percebido",[95] sendo preciso encontrar outro procedimento para determinar como o múltiplo das percepções é objetivamente no tempo. A alternativa oferecida pela analítica transcendental é a de que "a determinação da existência dos objetos no tempo só pode acontecer mediante sua ligação no tempo em geral, portanto tão somente mediante conceitos que conectam *a priori*".[96] Estes conceitos introduzem no fluxo das percepções a representação de uma conexão necessária das percepções, de acordo com os três modos do tempo, a saber, a permanência, a sucessão e a simultaneidade. As

analogias da experiência apresentam os conceitos *a priori* da relação como regras da determinação universal do tempo, às quais tem de se submeter toda determinação empírica deste.[97] Como regras pressupostas em toda experiência, quer dizer, em todo conhecimento *empírico* de objetos, as analogias da experiência aplicam não as categorias puras, mas as categorias esquematizadas. Assim, a *primeira analogia* diz respeito à permanência: "Todos os *fenômenos* contêm o permanente (*substância*) como o próprio objeto e o mutável como sua mera determinação, isto é, como um modo de existir do objeto."[98] No conhecimento empírico de objetos é preciso determinar se eles se encontram na relação de simultaneidade ou de sucessão (as duas relações possíveis no tempo). Ora, a apreensão do múltiplo na consciência se apresenta de saída como um fluxo contínuo no tempo, quer dizer, como sucessão ininterrupta; é preciso, pois, que possa ser reportado a um terceiro permanente:

> (...) uma *apreensão* do múltiplo dos fenômenos é sempre sucessiva, sendo, portanto, sempre mutável. Jamais podemos, por conseguinte, determinar apenas por meio dela se este múltiplo, como objeto da experiência, é simultâneo ou sucessivo, caso não lhe subjaza algo *que sempre é*, isto é, algo *permanente*, do qual toda mudança e simultaneidade não são senão outros tantos modos (*modi* do tempo) de existir.[99]

A determinação das relações temporais entre os objetos pressupõe, portanto, o permanente, em relação ao qual tão somente é possível determinar se os objetos da experiência são simultâneos ou sucessivos. A determinação ou a representação determinada do tempo só é possível em relação ao permanente, o qual se mostra, assim, como "o *substrato* da representação empírica do próprio tempo".[100] Para evitar uma falsa compreensão ontológica, Kant acrescenta na segunda edição: "como substrato (como forma permanente da intuição

interna)."[101] Caracterizando-se como mera *forma* permanente da intuição, o substrato temporal não pode, entretanto, ser percebido independentemente dos fenômenos, devendo-se encontrar o de toda determinação do tempo naquilo que é permanente nos próprios fenômenos. Por conseguinte, "o permanente é, em todos os fenômenos, o próprio objeto, isto é, a substância (*phaenomenon* [enquanto fenômeno])".[102] A demonstração da primeira analogia da experiência, um juízo sintético *a priori* formulado por Kant de diversas maneiras,[103] apoia-se, assim, na possibilidade da representação determinada do tempo, implicada em toda experiência possível. O permanente é, afinal de contas, o substrato de toda determinação do tempo enquanto representado empiricamente. Se não fosse possível representar o tempo como empiricamente determinado, tampouco seria possível representar a unidade da síntese do múltiplo dado empiricamente, ou seja, não seria possível representar um objeto da experiência. A permanência constitui, portanto, uma condição da determinabilidade de objetos no conhecimento empírico: "Assim, portanto, a permanência é uma condição necessária sob a qual tão somente os fenômenos são determináveis como coisas ou objetos em uma experiência possível."[104] Quanto ao critério empírico desta permanência, quer dizer, sobre o que torna esta permanência representável no fluxo das percepções, Kant promete esclarecimentos no que se segue,[105] mas retorna ao assunto apenas num contexto marcado por conceitos metafísicos que mais complicam do que respondem a questão.[106]

A segunda analogia da experiência apresenta o princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade: "Todas as alterações ocorrem segundo a lei da conexão da causa e do efeito."[107] Nesta formulação do princípio, introduzida na segunda edição, encontra-se o conceito de alteração no lugar do conceito de sucessão, o que é logo esclarecido por Kant, lembrando o estabelecido no tratamento da primeira analogia, a qual poderia ser formulada também da seguinte maneira:

"Toda mudança (sucessão) dos fenômenos é apenas alteração",[108] ou seja, na ordem dos fenômenos, que devem afinal constituir os objetos de nosso conhecimento, toda sucessão no tempo é tão somente uma alteração do permanente. Por trás do conceito de alteração se encontra, portanto, o esquema da sucessão necessária, a qual só pode ser representada mediante a submissão do múltiplo dos fenômenos à regra que introduz a exigência da unidade necessária na representação do fluxo das percepções. Trata-se de demonstrar, em seguida, que esta regra, o princípio da causalidade, vale para todas as alterações no âmbito dos fenômenos.

Na mera apreensão do múltiplo do fenômeno, todas as percepções são sucessivas, cabendo à faculdade da imaginação pôr uma percepção antes ou depois de outra. Pois a conexão de duas percepções, correspondentes a dois estados de coisas, não é dada na intuição, mas produzida pela faculdade sintética da imaginação. Ao pôr um estado percebido antes ou depois de outro, a imaginação determina o sentido interno em vista de sua forma, quer dizer, em vista das relações temporais. Sem uma regra para a posição do múltiplo das percepções no tempo, a imaginação certamente se perderia no fluxo subjetivo das percepções dadas sucessivamente. Assim, no caso da apreensão de uma chuva, tanto lhe seria possível pôr a ordem nuvem-chuva quanto a ordem inversa, tal como na apreensão de uma casa é possível alterar a ordem das percepções (por exemplo, telhado-parede ou vice-versa). A fim de passar da sucessão meramente subjetiva das percepções para a relação objetiva em que os estados correspondentes se encontram no objeto, é preciso que, em sua posição das percepções no tempo, a imaginação seja submetida a uma regra que torna necessária a ordem desta posição temporal. No estabelecimento de uma sucessão necessária, que constitui o esquema temporal transcendental da própria imaginação, o princípio regulador da síntese é a relação de causa e efeito, da qual aquele esquema é uma expressão relativa à forma temporal do sentido interno:

(...) pela mera percepção fica indeterminada a *relação objetiva* dos fenômenos que se sucedem uns aos outros. A fim de que esta relação seja conhecida então como determinada, é preciso que a relação entre ambos os estados seja pensada de tal maneira que por intermédio dela é determinado necessariamente qual deles tem de ser posto antes, qual depois, e não inversamente. Mas o conceito que traz consigo uma necessidade da unidade sintética só pode ser um conceito puro do entendimento, não encontrado na percepção, e isto é o conceito da *relação da causa e do efeito*, no qual a primeira determina o último no tempo, como o que se segue, e não como algo que poderia preceder meramente na imaginação (ou até mesmo não ser percebido de todo).[109]

A introdução do conceito da relação causal na síntese do múltiplo realizada pela imaginação acarreta a exigência da consideração da necessidade da sucessão do múltiplo das percepções, mediante a qual tão somente é possível determinar a ordem temporal objetiva dos estados percebidos. Entendendo-se por alteração a mudança de estados em uma substância (permanente), fica estabelecido que o princípio da causalidade vale para todas as alterações fenomênicas, uma vez que sem ele não haveria conhecimento ou experiência destas alterações. O princípio da causalidade torna simplesmente possível a alteração enquanto objeto do conhecimento empírico.[110] Como princípio do entendimento, é introduzido no âmbito das sínteses da imaginação com a exigência de que a ordem na sucessão do múltiplo seja necessária; como princípio da objetividade, permite que se trate como objeto aquilo que, no múltiplo do fenômeno, corresponde a esta exigência: "Aquilo que no fenômeno contém [satisfaz] a condição desta regra necessária da apreensão é o objeto."[111] É importante que sempre se lembre disto, evitando-se assim uma interpretação subjetivista do texto kantiano.

A *terceira analogia* da experiência, por fim, apresenta o princípio da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca:

"Todas as substâncias, na medida em que podem ser percebidas no espaço como simultâneas, estão em constante ação recíproca."[112] Assim como a introdução do conceito da relação de causa e efeito na síntese do múltiplo das percepções torna possível a passagem da sucessão irreversível na apreensão do múltiplo para a sucessão necessária no objeto da apercepção, a introdução do conceito da relação de comunidade ou ação recíproca torna possível a passagem da sucessão reversível na apreensão do múltiplo para a simultaneidade dos objetos da apercepção, quer dizer, para a reversibilidade necessária das percepções dos objetos. A mera reversibilidade das percepções na apreensão não garante ainda que os objetos correspondentes sejam também simultâneos, podendo ser o caso que, entre uma apreensão anterior de um objeto e sua retomada no tempo atual, o objeto tenha desaparecido e reaparecido, não coexistindo de fato com o objeto apreendido no intervalo. Para que a reversibilidade das percepções na apreensão possa ser tomada como indicando a simultaneidade dos objetos correspondentes, é preciso considerá-la como tendo seu fundamento na ação recíproca entre os objetos, pois então o objeto percebido antes e depois não poderia desaparecer no intervalo sem que o objeto percebido neste fosse afetado, uma vez que ambos se encontram na relação de ação recíproca.[113]

Alguns aspectos fundamentais da doutrina crítica dos conceitos de relação são explicitados por Kant numa observação ao sistema dos princípios acrescentada na segunda edição da *Crítica da razão pura*. Nesta observação é tornado explícito que, para estabelecer a realidade objetiva de conceitos puros do entendimento, "precisamos não apenas de intuições, mas sempre também de *intuições externas*".[114] Kant parece apenas querer exemplificar esta exigência da intuição externa no caso das categorias da relação, quando afirma:

(...) para dar ao conceito da *substância* algo *permanente* que lhe corresponda na intuição (estabelecendo, com isto, a realidade

objetiva deste conceito), precisamos de uma intuição *no espaço* (da matéria), porque somente o espaço é determinado de modo permanente, enquanto o tempo, e, portanto, tudo o que está no sentido interno, flui continuamente.[115]

Sem a intuição externa, portanto, o conceito de substância permaneceria vazio, por lhe faltar o permanente que lhe deve corresponder; a relação ao sentido interno é insuficiente para estabelecer a realidade objetiva da categoria de substância, porque tudo o que se encontra no sentido interno é dado na sucessão de um fluxo continuado. A relação a algo dado na intuição externa é, portanto, necessária para que se tenha um permanente em relação ao qual se pode falar tanto de uma substância quanto de uma alteração na substância. A relação à intuição externa é, por conseguinte, duplamente pressuposta na determinação de uma alteração, uma vez como necessária para determinar um permanente, do qual a alteração é afinal alteração, e a outra vez para determinar a própria alteração enquanto tal:

> Para apresentar a *alteração*, como a intuição correspondente ao conceito da *causalidade*, temos de tomar como exemplo o movimento enquanto alteração no espaço; aliás, tão somente assim podemos tornar intuitivas as alterações, cuja possibilidade não pode ser compreendida por nenhum entendimento puro.[116]

Mais do que mera exemplificação, no entanto, a exigência da intuição externa para a determinação das relações temporais da permanência e da sucessão constitui o fundamento do argumento desenvolvido na segunda edição contra o idealismo (refutação do idealismo), no qual é exposta uma das cláusulas críticas de maior importância para uma compreensão adequada da filosofia transcendental kantiana, a saber, que o conhecimento de si mesmo pressupõe a intuição de objetos externos. O que parece, pois, ser uma observação marginal no fim do capítulo sobre os princípios do entendimento explicita, na verdade, uma consequência crítica fundamental, como Kant mesmo lembra:

> Toda esta observação é de grande importância, não apenas para confirmar nossa precedente refutação do idealismo, mas muito mais para, tratando-se do *autoconhecimento* a partir da mera consciência interna e da determinação de nossa natureza sem o auxílio de intuições empíricas externas, indicar-nos as restrições da possibilidade de tal conhecimento.[117]

O conhecimento de si envolve minimamente a capacidade de representar sua própria existência como algo permanente nos sucessivos estados por que passa, o que implica, na análise transcendental a que os diversos conceitos neste caso envolvidos são submetidos, a capacidade de representar tanto a permanência quanto a alteração em estados internos, o que, por seu turno, não caminha sem a relação a objetos da intuição externa:

> (...) para tornar pensáveis mesmo alterações internas, temos de tornar apreensíveis para nós figurativamente o tempo, como a forma do sentido interno, por meio de uma linha, e a alteração interna por meio do traçar desta linha (movimento), portanto nossa própria existência sucessiva em diferentes estados por intermédio de intuição externa; a razão própria disto é que toda alteração pressupõe algo permanente na intuição até mesmo para ser simplesmente percebida como alteração, mas no sentido interno não se encontra nenhuma intuição permanente.[118]

Não sendo possível representar a permanência de si mesmo no fluxo das representações sem o auxílio de um objeto permanente na intuição externa, o conhecimento de si mesmo sempre já pressupõe o conhecimento de objetos externos, quer dizer, a existência de objetos no espaço.

Em sua refutação do idealismo, Kant faz valer esta consequência de sua concepção transcendental dos conceitos de relação, invertendo a ordem das certezas que vinha sendo sustentada desde Descartes. A existência de objetos fora de mim mesmo não é inferida, ou seja, estabelecida de forma mediata, mas conhecida de forma tão imediata quanto minha própria existência: "demonstra-se neste caso que a experiência externa é propriamente imediata, que tão somente por seu intermédio é possível decerto não a consciência de nossa própria existência, mas em todo caso sua determinação no tempo, isto é, a experiência interna."[119] A mera representação "eu sou", que expressaria aquela consciência que deve acompanhar todo pensamento, ainda não constitui um conhecimento de si mesmo, para o qual se requer dados da intuição: para o conhecimento de sua própria existência como determinada no tempo, requer-se, pois,

> além do pensamento de algo existente, ainda intuição, e aqui intuição interna, em vista da qual, isto é, do tempo, o sujeito tem de ser determinado, para o que são necessários certamente objetos externos, de modo que, em consequência, a própria experiência interna é possível tão somente de forma mediata e por meio da experiência externa.[120]

Kant pensa poder mostrar, assim, que "a mera consciência de minha própria existência, desde que empiricamente determinada, demonstra a existência dos objetos no espaço fora de mim mesmo".[121] Trata-se de expor as condições de possibilidade *da* consciência de sua própria existência como determinada no tempo. Como Kant pretende ter mostrado na *analogia* das experiências, toda representação determinada do tempo e, por conseguinte, de qualquer coisa no tempo implica o uso bem-sucedido das categorias da relação, particularmente de suas variantes esquematizadas, permanência e sucessão. Em sua refutação do idealismo, Kant pressupõe sua doutrina das *analogias* da experiência, a qual, por seu turno, pressupõe

resultados do capítulo do esquematismo transcendental e da dedução transcendental das categorias:

> Sou consciente de minha existência como determinada no tempo. Toda determinação do tempo pressupõe algo *permanente* na percepção. Mas este permanente não pode ser algo em mim justamente porque minha existência no tempo pode ser determinada tão somente por meio deste permanente. Portanto a percepção deste permanente só é possível mediante uma *coisa* fora de mim e não por meio de uma mera *representação* de uma coisa fora de mim. Por conseguinte, a determinação de minha existência no tempo só é possível pela existência de coisas efetivas que percebo fora de mim.[122]

Deixando-se de lado a questão da compreensão do argumento como uma refutação do idealismo, uma vez que a própria distinção entre idealismo e realismo tem de ser traçada doravante em termos transcendentais, situando-se a filosofia transcendental num âmbito de elucidações conceituais aquém ainda da alternativa entre idealismo e realismo, tem-se neste contexto importantes considerações sobre as condições de possibilidade tanto do conhecimento de si mesmo quanto da consciência do tempo como uma sucessão determinada. A circunscrição da leitura destas considerações ao contexto da refutação do idealismo, poupando-se estrategicamente o que a analítica transcendental como um todo estabelece acerca das implicações da consciência de si e do tempo, constitui uma limitação desnecessária que perde de vista precisamente sua relevância no conjunto da filosofia transcendental.

OS POSTULADOS DO PENSAMENTO EMPÍRICO E SUAS IMPLICAÇÕES CRÍTICAS PARA A ONTOLOGIA EM GERAL

As categorias da quantidade, da qualidade e da relação dizem respeito à determinação do objeto, esgotando o âmbito daquilo que Kant chama de predicação real, em que o

conceito do objeto é determinado por um predicado real, quer dizer, por um predicado que acrescenta uma realidade ao sujeito.[123] Uma das teses mais inovadoras da filosofia transcendental, tendo em vista a ontologia tradicional, é a de que as categorias da modalidade (possibilidade, existência e necessidade) não constituem predicados reais, isto é, não contribuem para a determinação do conceito do objeto, não acrescentando ao conceito nada que pudesse contar como uma determinação do objeto. A função das categorias da modalidade não é, portanto, representar a determinação do objeto em si mesmo, mas estabelecer em geral a relação do objeto (e de todas as suas determinações) ao conceito que dele se tem, o que se dá concretamente pela enunciação da "relação à faculdade cognitiva", ou seja, se o objeto se relaciona com o entendimento, com a faculdade do juízo ou mesmo com a razão em seu uso empírico.[124] Em seu uso meramente lógico, os conceitos modais dizem respeito apenas à forma lógica do pensamento, tendo como princípio o de não contradição e esgotando-se, por conseguinte, em relações analíticas. Ao se reportarem a coisas (cuja possibilidade, existência ou necessidade passam a estar em questão), estes conceitos passam a reivindicar uma função transcendental, a qual só pode ser confirmada, segundo a filosofia transcendental kantiana, conferindo-lhes uma interpretação intuitiva e, finalmente, empírica. Sua interpretação intuitiva consiste em apresentá-los em relação ao tempo, como concordância com as condições do tempo em geral (possibilidade transcendental), existência em um tempo determinado (efetividade transcendental) e existência em todo tempo (necessidade).

Finalmente, a necessidade da interpretação empírica dos conceitos modais se segue da constatação geral de que objetos somente nos são dados na experiência. Esta etapa final da interpretação transcendental dos conceitos modais os apresenta com relação aos princípios do pensamento empírico: "Os princípios da modalidade nada mais são do que definições

dos conceitos de possibilidade, efetividade e necessidade em seu uso empírico, e com isto ao mesmo tempo restrições de todas as categorias ao uso meramente empírico, sem admitir e permitir o uso transcendental."[125] Pode-se destacar nesta frase dois momentos igualmente importantes, a serem detalhados em seguida.

Em primeiro lugar, é anunciada a conclusão do procedimento de interpretação das categorias da modalidade, apresentando os postulados do pensamento empírico como sua interpretação final no que se refere ao uso empírico ou da experiência. Isto, aliás, foi feito anteriormente com as demais categorias, mostrando-se sempre sua relação com a experiência possível. Agora se define a relação da coisa ao conceito que dela temos como relação em geral à experiência possível, do que resulta uma definição das categorias da modalidade com relação à experiência:

> *Possível* é aquilo que concorda com as condições formais da experiência (segundo a intuição e os conceitos); *efetivo* é aquilo que tem conexão com as condições materiais da experiência (da sensação); *necessário* é aquilo cuja conexão com o efetivo é determinada segundo condições universais da experiência.[126]

Para que algo seja conhecido como possível, requer-se que seu conceito concorde com as condições formais da experiência, tanto as intuitivas (espaço e tempo) quanto as conceituais (categorias). Este postulado apresenta uma definição clara e concreta do conceito de possibilidade, mais talvez do que jamais se fez nas especulações lógicas e ontológicas anteriores. Esta definição tem uma vasta aplicação na filosofia crítica, como será visto em seguida em relação ao segundo momento mencionado. Para que algo seja conhecido como efetivo ou efetivamente existente, requer-se a percepção ou a sensação consciente, seja imediatamente do próprio objeto cuja existência se quer conhecer, seja mediante "sua conexão com uma

percepção efetiva qualquer, de acordo com as analogias da experiência".[127] Como exemplo de algo conhecido como efetivo de forma mediata, Kant menciona o magnetismo: ainda que não se possa ter uma percepção imediata de um campo magnético, pode-se estabelecer sua conexão com percepções efetivas, aplicando-se basicamente o princípio de causalidade (analogia da experiência); estabelecida sua conexão com nossas percepções, entretanto, pode-se afirmar que se conhece a efetividade do elemento magnético, quer dizer, que ele existe efetivamente ou, simplesmente, que ele existe. Por fim, para que algo seja conhecido como necessário, requer-se que sua conexão com o efetivo seja determinada segundo leis universais da experiência, o que se dá concretamente, na experiência, ao se determinar a existência do efeito com base no conhecimento da causa, mediante aplicação de leis da causalidade. A interpretação transcendental do conceito da necessidade acarreta, assim, sua restrição àqueles efeitos da natureza cuja causa nos é conhecida, de maneira que "a nota característica da necessidade na existência não se estende além do campo da experiência possível".[128] Com a enunciação desta restrição da categoria da necessidade ao âmbito da experiência possível, tocamos já no momento seguinte.

Pois que a necessidade de uma interpretação dos conceitos modais relativa a princípios do pensamento empírico acarreta, *em segundo lugar*, uma restrição de todas as categorias ao âmbito de seu uso empírico. A analítica transcendental consiste num procedimento destinado a demonstrar a realidade objetiva dos conceitos puros do entendimento. Ao explicitar a noção de "realidade objetiva" de um conceito como "possibilidade de um objeto tal como é pensado por intermédio do conceito",[129] Kant de certa maneira submete o conjunto de suas considerações transcendentais àquilo que resulta da interpretação transcendental do conceito de possibilidade. Ora, esta interpretação consiste essencialmente em exigir a relação do conceito com as condições formais da experiência, portanto, com a experiência

possível em geral. No conc... tendimento, a analítica transcendental estabelece uma relação de pressuposição, isto é, mostra que estes conceitos são pressupostos em toda experiência possível, simplesmente porque contêm as regras de determinação formal de toda experiência em geral. A argumentação transcendental a favor dos conceitos puros do entendimento consiste em mostrar sua função constitutiva da forma da experiência, chegando ao fim apenas quando se mostrou que "estes conceitos expressam *a priori* as relações das percepções em toda experiência".[130] O característico da experiência em geral, comparada com as construções e ligações meramente formais do entendimento em geral, é a percepção, isto é, a sensação. Definir o conceito de possibilidade no que se refere a seu uso na experiência significa, portanto, defini-lo em sua relação com aquilo que é percebido ou dado nos sentidos como sensação, mas enquanto carente de uma articulação formal para que venha a constituir experiência. A demonstração da possibilidade real de um conceito puro do entendimento se encerra com sua exposição como princípio desta articulação formal de tudo o que pode ser dado por sensação ou como percepção. Ainda que se tenha mostrado que as categorias constituem regras necessárias na determinação do tempo e que, portanto, são pressupostas em todo conhecimento de relações determinadas entre objetos, não se mostrou, contudo, que esta mesma relação determinada já seja dada, isto é, que ela se encontra em uma coisa qualquer. Para que se tenha este último momento, é preciso passar para o âmbito das sensações ou dos dados dos sentidos, em relação ao qual se constitui efetivamente a experiência. Por isto, a exigência de que se demonstre a realidade objetiva ou a possibilidade real dos conceitos puros do entendimento implica uma restrição fundamental do uso destes conceitos, uma vez que esta possibilidade real é definida como consistindo na concordância com as condições formais de uma experiência cuja dimensão material é essencialmente definida pelos dados dos sentidos.

PROJEÇÃO DO ALÉM

Os elementos da filosofia transcendental expostos na analítica transcendental constituem para Kant uma parte essencial da "lógica da verdade",[131] ou seja, daquele "formal de toda a verdade que consiste na concordância com as leis do entendimento".[132] A lógica formal ou geral apresenta regras gerais do uso do entendimento, do juízo e da razão que constituem a parte mais formal e abstrata daquela "lógica da verdade". A lógica transcendental descobre outro conjunto de regras ou princípios do uso do entendimento e do juízo que especificam as condições sob as quais o entendimento chega a ter um objeto na experiência.

Ora, o desenvolvimento de uma crítica da razão pura chega à conclusão de "que o *uso transcendental da razão* não é de modo algum objetivamente válido, não pertencendo, portanto, à *lógica da verdade*, isto é, à analítica".[133] Poder-se-ia querer encerrar, portanto, neste momento mesmo a exposição da filosofia transcendental, limitando-a estritamente a conceitos e princípios ontológicos, ou seja, àquelas "leis do entendimento" com que algo dado tem de concordar formalmente para poder constituir um objeto do conhecimento. Com isto, entretanto, não chegaríamos a ter uma crítica da *razão pura*. Para poder incluir a crítica da razão pura propriamente dita em sua lógica transcendental, Kant lança mão da tradicional divisão da lógica em analítica e dialética,[134] propondo tratar o pretenso uso da razão pura "como uma *lógica da ilusão*, numa parte separada do sistema escolástico sob o nome de *dialética* transcendental".[135] Assim concebida, a dialética transcendental seria inteiramente negativa, como uma parte da dialética em geral, que Kant entende desde logo "como uma *crítica da ilusão dialética*".[136]

O tratamento crítico da dialética é, entretanto, bem mais complexo do que sugere esta distribuição de temas. Antes de passarmos ao estudo dos temas mais importantes abordados

na dialética transcendental, será interessante por isto fornecer algumas indicações prévias que poderão servir de roteiro na navegação deste oceano de confusões e ilusões que, desde Hume,[137] sabe-se ser a metafísica ou o pretenso conhecimento da razão pura especulativa. Temos na dialética transcendental, é claro, o tratamento negativo destes pretensos conhecimentos, o qual, aliás, terá motivado o título da obra. Estudaremos a exposição da lógica da ilusão no âmbito da crítica kantiana da metafísica tradicional (capítulo VII), uma vez que é no discurso metafísico da tradição filosófica anterior a Kant que encontramos exploradas *ad nauseam* as possibilidades de um conhecimento ilusório da razão pura. Aliás, foi esta dimensão negativa da obra que valeu a Kant o título de "triturador universal".

Contudo, ao lado do tratamento negativo do discurso metafísico tradicional, encontra-se na dialética transcendental também a sugestão de um uso positivo dos princípios e ideias da razão pura, não na determinação de um objeto qualquer, mas na sistematização dos conhecimentos da experiência em uma teoria unificada. A exposição deste uso regulador da razão pura, além das considerações fundamentais sobre o emprego de hipóteses e a introdução de conceitos de forças, encontra-se na dialética transcendental e em parte ainda na doutrina do método (será objeto dos capítulos V e VI). Como esta parte da dialética kantiana sugere um uso positivo, ainda que só regulador, das representações da razão pura, seria possível rearranjar os temas da lógica transcendental de tal maneira que aquela exposição fosse incluída na parte analítica, não decerto para sugerir que as ideias da razão pura sejam necessárias para a representação de um objeto qualquer, mas para demonstrar sua funcionalidade como princípio *a priori* na constituição de uma teoria sistemática acerca dos objetos da experiência.[138]

Por outro lado, seria possível também tratar como parte da lógica da ilusão o apêndice ao terceiro capítulo da analítica

transcendental, destinado a elucidar a anfibolia dos conceitos da reflexão. Kant trata desta anfibolia ainda na analítica transcendental certamente porque os conceitos em questão pertencem, como conceitos reguladores da reflexão e da comparação, ao entendimento, e não à razão. A exposição dos resultados sub-reptícios obtidos com base numa anfibolia não elucidada no uso destes conceitos, tal como se encontraria sobretudo em Leibniz, poderia também ser considerada parte de uma lógica da ilusão,[139] o que mostra que na passagem da analítica para a dialética transcendental os limites não são tão claros como Kant logra sugerir com sua distribuição arquitetônica. Antes de nos voltarmos para a dialética kantiana, será interessante, portanto, explicitar mais o próprio tema dos limites da razão, o que faremos nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO IV

O PARADOXAL PENSAMENTO DOS LIMITES DO PENSAMENTO

Os primeiros leitores de Kant se queixaram logo de certa obscuridade na exposição do que lhes parecia ser o coração de todo o empreendimento da *Crítica da razão pura*, a saber, a dedução transcendental das categorias. Kant responde a estas queixas numa longa nota ao prefácio dos *Princípios metafísicos da ciência natural*, distinguindo dois alvos de sua crítica. O primeiro diria respeito à analítica transcendental, concentrada precisamente naquela difícil dedução transcendental das categorias; neste sentido, Kant fala da tábua dos conceitos puros do entendimento e da dedução destes conceitos. Contraposto a este alvo, ter-se-ia, no entanto, um segundo, caracterizado preliminarmente como "a determinação dos limites de toda a faculdade da razão pura".[1]

Para atenuar os efeitos da mencionada obscuridade da dedução transcendental das categorias, é feita uma clara distinção entre o objetivo da dedução transcendental e o objetivo da crítica, sugerindo-se que não é preciso entender plenamente aquela para atingir o objetivo desta. Neste sentido, Kant fala do fundamento principal (*Hauptfundament*), do objetivo principal (*Hauptziel*) e do ponto principal (*Hauptpunkt*) do sistema da crítica, que não deveriam ser confundidos com o objetivo da dedução das categorias. Como determinante do

propósito da crítica, tem-se precisamente a ideia dos limites da experiência possível: "O sistema da crítica está construído sobre a proposição: *que todo o uso especulativo de nossa razão nunca vai mais longe do que a objetos de uma experiência possível.*"[2] Esta proposição indica precisamente qual é o limite em questão, introduzindo-se neste caso, em seu terreno próprio, a questão dos limites da nossa capacidade cognitiva em geral.

Na continuidade da nota, Kant explicita a ideia de que o sistema da crítica repousa propriamente sobre a proposição que enuncia os limites do uso especulativo de nossa razão:

> Pois, se puder ser demonstrado que as categorias, das quais a razão precisa valer-se em todo o seu conhecimento, não podem ter nenhum outro uso senão em relação a objetos da experiência (por tornarem possível nesta tão somente a forma do pensamento), então a resposta à questão de como elas a tornam possível é, na verdade, suficientemente importante para completar, se possível, esta dedução; contudo, em relação ao objetivo principal do sistema, a saber, a determinação dos limites da razão pura, de forma alguma *necessária*, mas apenas *meritória*.[3]

Tendo anteriormente realizado uma exposição sumária do complexo da dedução das categorias, podemos agora avançar no sentido da determinação dos limites da razão, que é, nas próprias palavras de Kant, nada menos do que o objetivo principal do sistema da crítica. Ora, o propósito de investigar os limites de nossa capacidade cognitiva ou mesmo os limites de nosso pensamento nos confronta com a paradoxal situação em que temos de tratar de algo com os recursos disponíveis no próprio objeto estudado: para falar de conceitos, precisamos de conceitos, para falar de juízos, precisamos de juízos e, para pensar os limites do pensamento, precisamos do próprio pensamento.

Apesar do caráter paradoxal do pensamento dos limites do pensamento, Kant não só acredita ser possível levá-lo a cabo, como ainda insiste que ele é imprescindível, tendo em vista os interesses da razão. Como veremos, o paradoxo envolvido neste caso se aguça no conceito de coisa em si, mantido insistentemente pela filosofia crítica e abandonado pelos idealistas pós-kantianos, precisamente por não terem sido capazes de aceitar o conceito de algo que é dito não poder ser conhecido por princípio. Mas é de se perguntar em que medida esta dificuldade com conceitos meramente críticos ou problemáticos não tem sua origem numa tradição metafísica comprometida fundamentalmente com uma ontologia dogmática. Neste caso se trata, antes de mais nada, de entender o propósito essencialmente crítico da manutenção deste tipo de conceito, o que não se pode alcançar sem uma suficiente compreensão dos limites do pensamento e, particularmente, da razão.

A FILOSOFIA CRÍTICA COMO PENSAMENTO DOS LIMITES DA RAZÃO

A própria sistemática kantiana deve ser entendida, portanto, a partir do objetivo fundamental de determinar os limites da razão. Assim sendo, o pensamento dos limites da razão deve ocupar um lugar central em nossas considerações, mais do que costuma ser o caso. Para mostrar como é possível passar à margem do problema da determinação dos limites da razão, basta dar uma olhada numa interpretação de grande repercussão como a de Peter Strawson, que coloca o tema dos limites no seguinte enquadramento:

> Kant traça os limites do sentido em duas direções e numa terceira ele os ultrapassa. Ele argumenta, por um lado, que certo mínimo de estrutura é essencial para qualquer concepção de experiência que podemos de fato tornar inteligível para nós; por outro, que a tentativa de estender além dos limites da experiência o uso de conceitos estruturais

ou de qualquer outro conceito leva apenas a pretensões vazias de significação. O racionalismo dogmático ultrapassa o limite superior do sentido, assim como o empirismo clássico não dá conta do inferior.[4]

Strawson está certamente correto ao afirmar que há duas direções a serem levadas em consideração na determinação dos limites da razão; por um lado, trata-se de apresentar a estrutura racional mínima de toda experiência possível, tarefa levada a cabo pela analítica transcendental, e, por outro lado, de desmentir pretensos conhecimentos daquilo que se situaria além dos limites da experiência possível. Em termos bem gerais, este autor pode então identificar a deficiência de dois programas tradicionais da filosofia, como se apresentam o dogmatismo e o empirismo clássicos. O dogmatismo pecaria por não respeitar os limites da razão, e, contra ele, caberia muito bem a postura cética que simplesmente duvida dos conhecimentos pretendidos pela metafísica dogmática e, mesmo, que seja possível chegar a se ter qualquer conhecimento neste sentido. Já o empirismo clássico teria sido incapaz de tratar, talvez até mesmo de se dar conta, daquela estrutura essencial para qualquer experiência. Assim sendo, seria concebível um empirismo revisto, treinado na escola kantiana e disposto a incorporar uma teoria desta estrutura mínima requerida pela experiência. Tendo em vista este último propósito, é natural que o interesse de Strawson e dos que o seguem se volte precisamente para o núcleo transcendental da filosofia crítica.

Ora, pode-se observar na articulação sugerida por Strawson certa justaposição dos momentos envolvidos na crítica da razão, sugerindo que estes não estão essencialmente imbricados. Ao lado de uma teoria das condições estruturais mínimas de toda experiência, ter-se-ia uma crítica da metafísica como extrapolação dos limites da experiência: ou estamos dentro dos limites, quando nos restringimos à experiência possível, ou os estamos infringindo, sugerindo conhecimentos que não podem ser tidos com base em nossa experiência. O que escapa

nesta justaposição é precisamente o problema dos limites da razão enquanto tal, e é a este problema que a determinação dos limites deve dar uma resposta. Não basta mostrar, por um lado, que a experiência requer certas condições estruturais e, por outro, que há quem pretenda sem fundamento ter conhecimentos além da experiência, mas é preciso ainda esclarecer por que a analítica transcendental, que traça aquelas condições formais de todo conhecimento *sensível*, acaba por estabelecer limites intransponíveis para a própria razão, inclusive quando pretende chegar a conhecimentos do *suprassensível*. Este é propriamente o problema dos limites da razão, em vista do qual se constitui a ciência dos limites da razão ou a crítica da razão pura. A determinação dos limites da razão não está concluída com a analítica transcendental, pois esta por si só apresenta apenas as condições formais de toda experiência possível; para que se tenha uma determinação dos limites da própria razão, é preciso que a razão mesma assuma os resultados essenciais da analítica transcendental como implicando uma limitação essencial de todos os empreendimentos racionais do homem.

A passagem da análise do entendimento humano, o qual torna possível toda experiência, para a análise ou crítica da razão pura não se dá com a introdução de uma impossível perspectiva externa, mas num único movimento de autoconhecimento da razão, constitutivo tanto da ciência das condições essenciais da experiência quanto da ciência de seus limites. Nesta medida, começa a se tornar claro que a articulação sugerida por Strawson perde de vista exatamente o fundamental do programa crítico, o que o leva a criticar Kant por não ter sido fiel aos limites supostamente propostos por ele num primeiro momento:

Mas os argumentos de Kant em favor destas conclusões limitantes são desenvolvidos no quadro de um conjunto de doutrinas que parecem violar elas mesmas seus próprios princípios críticos. Ele

procura traçar os limites do sentido desde um ponto exterior a eles, um ponto que, se eles são traçados corretamente, não pode existir.[5]

Kant não é um empirista, e por isto o problema dos limites da razão não se resolve simplesmente com uma teoria da experiência. O pensamento destes não ultrapassa necessariamente os próprios limites traçados, desde que se tenha um procedimento adequado para tanto. Na leitura de Strawson, os procedimentos típicos da filosofia crítica acabariam por se situar numa perspectiva proibida pela própria crítica, violando, portanto, os princípios por ela estabelecidos. Enquanto filosofia, a filosofia crítica não respeita os limites do conhecimento empírico tal como um empirista os concebe; ela não se atém a resolver o problema das relações estruturais que tornam possível a experiência, mas se ocupa primordialmente de uma série de questões que, do ponto de vista empírico, nem poderiam ser colocadas.

A filosofia crítica kantiana não define as limitações da razão à maneira de um empirista: conhecimento empírico e suas condições formais (no caso do empirismo revisto), por um lado, e pseudoproblemas, por outro. Há todo um leque de problemas que desafiam a razão e que seriam ignorados caso se quisesse manter tal esquema empirista. O pensamento ou a determinação dos limites se fazem necessários porque é preciso dar uma resposta satisfatória, mesmo que negativa, a estes problemas. Não tendo percebido este viés metodológico propriamente crítico da obra de Kant, Strawson é levado a acusar Kant de infringir os limites colocados por sua própria filosofia; o sistema desta infração seria, então, o idealismo transcendental, interpretado como um vão esforço de adotar uma perspectiva externa aos limites da experiência possível. A interpretação de Strawson reduz a filosofia crítica ao propósito cognitivo, reconhecendo seu mérito por ter elaborado uma teoria das condições estruturais de possibilidade da experiência e por ter ainda atacado a metafísica tradicional, que

ignorava o caráter limitante da experiência; mesmo o idealismo transcendental, recusado por Strawson, esgota-se num propósito cognitivo. A perspectiva externa, que Kant teria adotado no idealismo transcendental, é ainda uma perspectiva teórica. Esta redução cognitivista é, no entanto, questionável. Para situar melhor a filosofia crítica como um programa filosófico, basta perguntar com que propósito ela se propõe traçar os limites da razão.

E a resposta a esta questão parece ser clara: o que motiva o programa de determinação dos limites da razão são os interesses últimos desta, os quais não são primordialmente teóricos, mas práticos. É bem verdade que os interesses práticos da razão pura têm de ser legitimados em seu terreno próprio e que, por isto, será ainda uma tarefa da filosofia crítica proceder a esta legitimação; mas não é um interesse cognitivo que determina este movimento ulterior, e sim um interesse prático. Uma leitura fragmentada da *Crítica da razão pura* facilmente perde de vista este programa abrangente e subjacente também ao interesse teórico da razão. A articulação básica da filosofia crítica visa resguardar em sua especificidade o domínio prático da moral, e isto inclui também a primeira *Crítica*.

O § 57 dos *Prolegômenos* traz precisamente o título "Da determinação dos limites da razão pura", recomendando-se como ponto de partida para o estudo do tópico em questão. Para começo de conversa, podemos considerar uma distinção bastante fundamental, traçada nesse parágrafo, entre o que caracterizaria a crítica e o que caracteriza o ceticismo. A filosofia crítica não pode se contentar com uma mera negação daquilo que a metafísica pretendia poder conhecer; ela reconhece que mesmo a metafísica tradicional se desenvolveu a partir de um interesse natural da razão. Por conseguinte, para fazer frente às especulações da metafísica e reconduzir a razão a si mesma, será indispensável uma determinação crítica dos limites da própria razão. O ceticismo, ao contrário, limitar-se-ia a uma imposição cética de restrições à razão, como se a simples

negação pudesse acabar com a metafísica; desconheceria, nesta medida, sua própria origem: "O ceticismo surgiu originalmente da metafísica e de sua dialética sem policiamento."[6] Como a metafísica se enreda em contradições e contraposições sem fim, é natural que surja a dúvida em relação a seus resultados, e o cético faz desta dúvida um princípio. Ora, se a metafísica tem origem numa necessidade natural da razão, a simples dúvida ou a negação de seus resultados não lança nenhuma luz sobre esta necessidade da razão. A posição cética não contribui, portanto, para um esclarecimento maior de nossa razão. As restrições que o ceticismo pensa poder impor à razão serão desconsideradas assim que a razão se vir compelida por um interesse próprio a colocar as questões que expressam este seu interesse.

O cético, assim como o empirista consequente, chega, portanto, à imposição de restrições à razão. Kant vê nisto certa inversão dos propósitos do metafísico dogmático: o que este afirma, aquele nega ou põe em dúvida. Agora, é importante ver que se encontra, na primeira *Crítica*, uma exposição das restrições, se bem que ela não seja a única tarefa da crítica, que terá de avançar ainda para uma determinação dos limites. A analítica transcendental tem, neste sentido, como uma de suas principais repercussões a exposição das restrições a que está submetida nossa razão no domínio teórico: "A analítica transcendental tem, assim, este importante resultado: que o entendimento *a priori* jamais pode fazer mais do que antecipar a forma de uma experiência possível em geral e que ele nunca pode ultrapassar as restrições da sensibilidade."[7] A necessária referência à intuição sensível, para que se possa ter efetivamente conhecimento, constitui a restrição mais elementar de toda a faculdade cognitiva. A analítica transcendental, que cumpre na *Crítica da razão pura* uma função fundante de estabelecer a possibilidade da experiência e o uso de conceitos puros do entendimento como condições estruturais desta experiência, tem ademais, como efeito crítico fundamental, uma

cláusula restritiva do conhecimento possível, segundo a qual não se dá conhecimento além da experiência ou ultrapassando as restrições da sensibilidade.

Este resultado crítico fundamental teria sido alcançado em duas etapas. Primeiro, no capítulo do esquematismo, a analítica transcendental estabeleceu a necessidade de restringir as categorias à intuição sensível, se o que se pretende é chegar ao conhecimento de algum objeto. Depois, no capítulo sobre a distinção entre fenômeno e númeno, estabeleceu-se a necessária restrição de nosso conhecimento à experiência ou ao conhecimento de fenômenos. Enunciar uma cláusula restritiva é algo bem diferente de estabelecer certas condições formais de nossa experiência, mesmo que ela decorra, em última instância, do reconhecimento destas mesmas condições. A cláusula restritiva é uma consequência da analítica transcendental essencial para o resto da filosofia crítica e ela será explorada exaustivamente para finalmente chegar a uma determinação dos limites da razão.

Esta repercussão será amplamente usada em contextos em que já não se propõe estabelecer condições do conhecimento de objetos, mas que ainda assim são fundamentais para o propósito último da filosofia crítica. Um destes contextos é o da crítica da metafísica tradicional, em que se desmentem as pretensões desta com relação a certos tipos de objetos, lembrando que eles se encontrariam além dos limites estabelecidos naquela cláusula restritiva. Outro contexto é o da interpretação simbólica das representações da razão, cuja necessidade decorre precisamente da vacuidade de tudo aquilo que não tem a ver com a sensibilidade, direta ou indiretamente. Começa a se tornar claro que os diversos momentos que encontramos na primeira *Crítica* não são simplesmente justapostos, mas que fazem parte de um mesmo propósito crítico mais amplo.

Naturalmente, é mais fácil ver no texto a exigência de se observar os limites da razão quando ela se volta para os extravios da metafísica dogmática, que pensa poder conhecer

as coisas além dos limites postos pela experiência possível; mas esta mesma exigência é colocada também em relação à própria concepção desta experiência. A experiência possível, de que trata a analítica transcendental, é essencialmente conhecimento empírico, quer dizer, conhecimento do sensível, conhecimento de fenômenos. Há certo tipo de empirismo que afirma ser este conhecimento empírico o conhecimento das coisas em si mesmas, não havendo nenhuma brecha para se pensar uma distância entre o conhecimento que obtemos mediante os sentidos e o conhecimento que pretenderíamos ter, caso nos fosse possível dispensar as limitações de nossa razão. O princípio que limita o uso da razão à experiência possível é, neste caso, tomado como um princípio transcendente, a limitar as próprias coisas:

> Nossos princípios, que restringem o uso da razão apenas à experiência possível, poderiam tornar-se eles mesmos *transcendentes* e fazer passar as restrições de nossa razão por restrições da possibilidade das próprias coisas, se uma crítica cuidadosa não vigiasse os limites de nossa razão também em vista de seu uso empírico.[8]

Assim sendo, a crítica vigia a razão, não só em seu uso transcendente, mas também em seu uso empírico. Se o primeiro momento mostra a crítica como um movimento antimetafísico, o segundo mostra seu viés antipositivista. Aquela forma de empirismo que considera os limites de nossa faculdade cognitiva como limites das próprias coisas redunda inicialmente numa dúvida generalizada a propósito dos pretensos conhecimentos da metafísica, uma vez que esta desconhece os limites de nosso conhecimento empírico, postos por nossa sensibilidade. Mas, como o princípio da limitação à experiência é entendido ainda em sentido transcendente, não se considerando a distinção fundamental entre o objeto do conhecimento e a coisa em si, a dúvida acaba atingindo a própria possibilidade de tal experiência, ainda *não ciente de seus princípios* e limites.

A crítica não se limita, pois, a exigir a observação dos limites da experiência naqueles casos em que se pretende conhecer algo fora deles mesmos, mas elucida também as limitações implicadas no uso empírico de nossa faculdade cognitiva, a fim de que este não seja, de sua parte, entendido como dando origem a um conhecimento da coisa em si. Esta tarefa de elucidação dos fundamentos do conhecimento empírico é essencial para que se evite o risco de um ceticismo generalizado, que atingiria inclusive as bases da própria experiência:

> (...) assim, começou-se a pôr em dúvida mesmo princípios da experiência. Nisto não há certamente perigo, pois o são entendimento certamente fará prevalecer sempre seus direitos aqui; mas ainda assim surgiu certa confusão na ciência, a qual não pode determinar até onde, e por que só até ali e não além, pode-se confiar na razão. Esta confusão, no entanto, só pode ser remediada por uma determinação dos limites do uso da nossa razão, [uma determinação] formal e extraída de princípios.[9]

A ciência certamente não corre o risco de se ver enredada neste tipo de confusão, que se pode bem chamar de metafísica, ainda que uma metafísica da empiria; pois a ciência se norteia pelo fio seguro da experiência. Mas os cientistas sempre tiveram também uma propensão à metafísica e, na medida em que se aventuram pelo árido terreno da concepção dos princípios, precisam igualmente de uma crítica capaz de determinar adequadamente os limites do uso da razão. Ora, esta determinação dos limites só pode ser feita pela própria razão. Assim sendo, vê-se bem clara a necessidade de uma crítica da razão em todos os usos possíveis.

No estabelecimento dos limites da razão, até mesmo a metafísica, como desdobramento da dialética da razão pura, tem um resultado positivo, qual seja, o de mostrar os limites e a maneira de determiná-los:

Somente a metafísica nos leva, nas tentativas dialéticas da razão pura (que não são arbitrárias ou iniciadas propositadamente, mas às quais impele a natureza da própria razão), a limites, e as ideias transcendentais [da imortalidade da alma, da liberdade e de Deus] (...) servem para nos mostrar de fato, não só os limites do uso da razão pura, mas também a maneira de determiná-los.[10]

A dialética da razão pura, identificada como consequência necessária da satisfação, não regrada pela crítica, de um impulso especulativo natural da razão convence finalmente a própria razão da vacuidade destes intentos, predispondo-a a se submeter ao tribunal da crítica, em que se parte precisamente para a determinação dos limites da razão. Não se trata naturalmente de negar simplesmente o ímpeto natural da razão na exigência de respostas últimas, mas de situá-lo de uma forma adequada.

Se o entendimento tende a uma unidade da síntese dos fenômenos, é característico da razão extrapolar o âmbito desta síntese do entendimento, exigindo uma completude do conhecimento que não se pode esperar de um simples conhecimento de fenômenos. Assim sendo, a exigência que caracteriza a razão leva a erigir e a manter o conceito da coisa enquanto não esgotada pelo conhecimento sensível: "Somente no conhecimento das mesmas [coisas em si] pode a razão esperar ver satisfeita alguma vez sua exigência de completude no avanço do condicionado para suas condições."[11] Atendendo em última instância a uma exigência da razão, o conceito de coisa em si concentra todo o caráter paradoxal do pensamento dos limites do próprio pensamento, sendo fundamental para a compreensão da filosofia crítica em sua especificidade.

O PROBLEMÁTICO CONCEITO DE COISA EM SI

O caráter paradoxal daquilo que Kant diz acerca da coisa em si chamou logo a atenção dos leitores de Kant, tendo

Jacobi dado uma fórmula à perplexidade geral, ao declarar, já em 1787 (no apêndice sobre o idealismo transcendental em seu livro *David Hume sobre a crença*), que sem a pressuposição de uma coisa que afeta nossos sentidos "eu não podia entrar no sistema, enquanto *com* esta pressuposição eu não podia nele permanecer".[12] Colocado de forma sumária, o problema levantado por Jacobi diz respeito ao uso das categorias da causalidade e da existência no pensamento do que por princípio escapa ao domínio da sensibilidade. Se a filosofia transcendental estiver correta em sua insistência em limitar o uso das categorias à síntese do múltiplo dado na sensibilidade, não será lícito admitir seu uso para pensar a relação entre os dados sensíveis e o que possivelmente seja sua causa, como algo situado além ou por trás da sensibilidade. Ora, na estética transcendental, Kant parte de uma sensibilidade que é afetada de certa maneira pelos objetos.[13] As sensações nos seriam dadas na sensibilidade porque esta é afetada pelos objetos. Como a teoria transcendental da experiência exige que todos os conceitos do entendimento sejam empregados na concepção da unidade em relação a este múltiplo de sensações dadas, não é possível entrar nesta teoria sem admitir certos dados sensíveis; e, como estes são efeitos de uma afecção dos objetos sobre os sentidos, não é possível se haver com a teoria transcendental kantiana sem admitir a afecção de objetos na sensibilidade. Este é o primeiro passo da fórmula de Jacobi. O segundo passo lembra, no entanto, que no conceito de afecção já estamos usando a categoria da causalidade, e no conceito de objeto afetante comparece a representação de um objeto que não é por sua vez um dado sensível, uso este desautorizado pela filosofia transcendental. Parece, pois, necessário pressupor uma afecção dos objetos sobre a sensibilidade para poder entrar na teoria transcendental proposta por Kant, enquanto esta logo fornecerá os elementos para desautorizar aquela pressuposição.

Enunciando, assim, de forma paradoxal o problema da afecção dos objetos na sensibilidade, Jacobi acabou por chamar a atenção dos leitores de Kant para a questão mais geral da natureza do pensamento de uma coisa em si. Para que este tema possa ser tratado com todo rigor, convém antes separá-lo do assunto bem mais específico da afecção sensível. Com relação a este último, podemos nos contentar com duas observações bastante gerais. Primeiramente, parece ser necessário tomar uma decisão em relação à alternativa de tratar a afecção sensível rigorosamente dentro dos limites propostos pela filosofia transcendental para o uso da categoria da causalidade ou de continuar falando vagamente de afecção e de causalidade nos sentidos, sem uma prévia redução transcendental destes conceitos. No último caso, a discussão obviamente nunca terá fim, pois a própria vaguidade no uso dos conceitos permite que se desloque continuamente o ponto em questão. Por que então os defensores da filosofia kantiana seguidamente preferem a segunda alternativa, enredando-se irremediavelmente em discussões tanto empíricas (sobre a fisiologia da afecção nos sentidos) quanto metafísicas (sobre o que poderia estar afetando a sensibilidade)?[14] A resposta parece simples: porque Kant fala várias vezes de tal afecção nos sentidos, o que fornece uma base textual incontornável a sugerir que a filosofia crítica está essencialmente comprometida com a pressuposição de uma afecção dos sentidos pelos objetos, que então estariam naturalmente além dos sentidos. A rigor, no entanto, somente a primeira alternativa pode levar a uma resposta crítica para a "delicada questão da afecção". Como isto demandaria, por sua vez, um tratamento exaustivo dos elementos da filosofia transcendental, é melhor nos contentarmos com a simples indicação do caminho que deveria ser seguido para se chegar a colocar o problema em termos condicentes com a filosofia transcendental.

A segunda observação diz respeito ao termo *Erscheinung*, que se presta muito facilmente a um equívoco semântico,

o qual está por trás de algumas observações de Kant precisamente sobre a necessidade de se admitir uma coisa em si como correspondendo à *Erscheinung*.[15] O equívoco deriva de certa ambiguidade do termo *Erscheinung*. Em português seria possível manter esta ambiguidade semântica traduzindo *Erscheinung* por "aparição" ou ainda por "aparência", se bem que neste último caso se pressupõe ainda certo conhecimento da origem latina. *Erscheinung* [aparição], considera Kant, é sempre *Erscheinung* [aparição] de alguma coisa que aparece [*erscheint*], com o que se mostra absurdo falar de *Erscheinung* sem ao mesmo tempo admitir que há algo que aparece [*erscheint*]. O conceito de *Erscheinung*, no entanto, não implica tal ilação semântica, o que pode ficar mais claro para nós se o traduzirmos por "fenômeno", caso em que já não seremos tentados a perguntar o que "fenomena" no fenômeno. Considere-se, por exemplo, o bem conhecido fenômeno meteorológico El Niño. Quando os meteorologistas anunciam isto ou aquilo por conta do El Niño, ninguém em seu juízo perfeito é levado a considerar o que é isto que se manifesta por meio do El Niño, porventura algum Gênio Maligno ou algum Deus castigador da humanidade pervertida. El Niño é um simples fenômeno meteorológico, objeto da experiência que permite entender uma série de outras manifestações meteorológicas. É assim que o cientista fala, com Newton, de fenômenos, e é este conceito de fenômeno que a filosofia transcendental reivindica como relevante para estabelecer o que pode ser objeto de nosso conhecimento: em nossa experiência, chegamos a conhecer os objetos como fenômenos, e isto é tudo o que podemos conhecer.[16]

Agora, dizer que Kant parece ter sido levado por um equívoco semântico lá onde afirma que o conceito de *Erscheinung* [fenômeno] já implica algo que aparece [*erscheint*] não significa de modo algum dizer que a distinção entre fenômeno e coisa em si resulta, na filosofia crítica, de um quiproquó semântico. Esta distinção tem seu fundamento nas exigências da própria

razão crítica. Para o entendimento, faculdade que resume na arquitetônica kantiana a busca do conhecimento empírico, há objetos da experiência, que os próprios cientistas chamam de fenômenos. A necessidade de contrapor a consideração das coisas como fenômenos a uma possível consideração das coisas como elas seriam independentemente das condições da experiência não tem sua origem neste entendimento bitolado, mas na própria razão e por razões que extrapolam desde logo os limites da experiência possível e, portanto, do entendimento. Já o vimos acima, citando os *Prolegômenos*: desde o ponto de vista da razão teórica, na qual tem origem a exigência do incondicionado no conhecimento, somente a busca do conhecimento da coisa em si nos poderia aproximar da "completude no avanço do condicionado para suas condições".[17] Veremos daqui para frente, e em várias ocasiões, que, do ponto de vista da razão prática, a distinção entre fenômeno e coisa em si é fundamental para evitar o achatamento teórico do domínio prático.

Uma vez descontadas aquelas passagens que tratam da coisa em si como causa da afecção sensível e como contrapartida semântica do fenômeno [*Erscheinung*], percebe-se com mais clareza que Kant introduz o conceito de coisa em si pela via da problematização. Tanto isto é verdade, que Kant conclui a analítica transcendental da *Crítica da razão pura* com um capítulo dedicado a apresentar o fundamento da distinção dos objetos em fenômenos e números. Dito de outra forma: a própria distinção entre objetos tais como aparecem na experiência e objetos como são em si mesmos, independentemente das condições da experiência, constitui inicialmente um problema; e, por conseguinte, a própria noção de "objeto" ou "coisa em si mesma" constitui um problema, pois, se não houver razão para distinguir fenômeno e coisa em si, restará apenas o conceito geral de fenômeno, no sentido neutro acima considerado. A legitimidade crítica do conceito de coisa em si ou de número, como é agora designado,[18] começa a ser decidida

então com a apresentação do fundamento da distinção entre fenômeno e número.

Na primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant abre a sequência que apresenta o fundamento da distinção entre fenômeno e número com uma série de condicionais que se prestam a equívocos: se eu admitisse coisas como meros objetos do entendimento, elas "se chamariam números"; "seria de se pensar que o conceito dos fenômenos já indicasse por si só a realidade objetiva dos números";[19] portanto "dar-se-ia" um uso puro das categorias e "não poderíamos" afirmar que as categorias comportam apenas um uso empírico, pois neste caso "teríamos todo um outro campo diante de nós", o qual "poderia ocupar nosso entendimento puro de maneira bem mais nobre".[20] Basta ignorar estes condicionais para que se tenha a afirmação de outra ordem de conhecimentos do entendimento sob a designação de número, e não mais a introdução e solução de um problema decisivo para a filosofia crítica.

Mesmo na primeira edição, entretanto, a resposta à questão sobre o fundamento da distinção entre fenômeno e número é dada só depois de ter sido eliminada aquela ordem condicional, lembrando que um uso puro das categorias não permite a representação de um objeto particular. A resposta finalmente dada é a seguinte:

> Mas, no que diz respeito à causa por que, não satisfeito ainda com o substrato da sensibilidade, acrescentou-se aos fenômenos ainda números, os quais somente o entendimento puro pode pensar, repousa ela exclusivamente nisto: a sensibilidade, e seu campo, a saber, o dos fenômenos, é ela mesma limitada pelo entendimento no sentido de que ela não se estende até coisas em si mesmas, mas apenas ao modo como coisas nos aparecem, em virtude de nossa constituição subjetiva. Este foi o resultado de toda a estética transcendental.[21]

O fundamento da distinção entre fenômeno e número se encontra, portanto, na necessidade de limitar a pretensão da

razão crítica. Para o entendimento, faculdade que resume na arquitetônica kantiana a busca do conhecimento empírico, há objetos da experiência, que os próprios cientistas chamam de fenômenos. A necessidade de contrapor a consideração das coisas como fenômenos a uma possível consideração das coisas como elas seriam independentemente das condições da experiência não tem sua origem neste entendimento bitolado, mas na própria razão e por razões que extrapolam desde logo os limites da experiência possível e, portanto, do entendimento. Já o vimos acima, citando os *Prolegômenos*: desde o ponto de vista da razão teórica, na qual tem origem a exigência do incondicionado no conhecimento, somente a busca do conhecimento da coisa em si nos poderia aproximar da "completude no avanço do condicionado para suas condições".[17] Veremos daqui para frente, e em várias ocasiões, que, do ponto de vista da razão prática, a distinção entre fenômeno e coisa em si é fundamental para evitar o achatamento teórico do domínio prático.

Uma vez descontadas aquelas passagens que tratam da coisa em si como causa da afecção sensível e como contrapartida semântica do fenômeno [*Erscheinung*], percebe-se com mais clareza que Kant introduz o conceito de coisa em si pela via da problematização. Tanto isto é verdade, que Kant conclui a analítica transcendental da *Crítica da razão pura* com um capítulo dedicado a apresentar o fundamento da distinção dos objetos em fenômenos e números. Dito de outra forma: a própria distinção entre objetos tais como aparecem na experiência e objetos como são em si mesmos, independentemente das condições da experiência, constitui inicialmente um problema; e, por conseguinte, a própria noção de "objeto" ou "coisa em si mesma" constitui um problema, pois, se não houver razão para distinguir fenômeno e coisa em si, restará apenas o conceito geral de fenômeno, no sentido neutro acima considerado. A legitimidade crítica do conceito de coisa em si ou de número, como é agora designado,[18] começa a ser decidida

então com a apresentação do fundamento da distinção entre fenômeno e número.

Na primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant abre a sequência que apresenta o fundamento da distinção entre fenômeno e número com uma série de condicionais que se prestam a equívocos: se eu admitisse coisas como meros objetos do entendimento, elas "se chamariam números"; "seria de se pensar que o conceito dos fenômenos já indicasse por si só a realidade objetiva dos números";[19] portanto "dar-se-ia" um uso puro das categorias e "não poderíamos" afirmar que as categorias comportam apenas um uso empírico, pois neste caso "teríamos todo um outro campo diante de nós", o qual "poderia ocupar nosso entendimento puro de maneira bem mais nobre".[20] Basta ignorar estes condicionais para que se tenha a afirmação de outra ordem de conhecimentos do entendimento sob a designação de número, e não mais a introdução e solução de um problema decisivo para a filosofia crítica.

Mesmo na primeira edição, entretanto, a resposta à questão sobre o fundamento da distinção entre fenômeno e número é dada só depois de ter sido eliminada aquela ordem condicional, lembrando que um uso puro das categorias não permite a representação de um objeto particular. A resposta finalmente dada é a seguinte:

> Mas, no que diz respeito à causa por que, não satisfeito ainda com o substrato da sensibilidade, acrescentou-se aos fenômenos ainda números, os quais somente o entendimento puro pode pensar, repousa ela exclusivamente nisto: a sensibilidade, e seu campo, a saber, o dos fenômenos, é ela mesma limitada pelo entendimento no sentido de que ela não se estende até coisas em si mesmas, mas apenas ao modo como coisas nos aparecem, em virtude de nossa constituição subjetiva. Este foi o resultado de toda a estética transcendental.[21]

O fundamento da distinção entre fenômeno e número se encontra, portanto, na necessidade de limitar a pretensão da

sensibilidade, ou mais precisamente do conhecimento empírico, de constituir o único conhecimento possível e esgotar o que se pode sensatamente pensar. Infelizmente, esta resposta é logo secundada pela sugestão da mencionada ilação semântica equívoca:

> Isto foi o resultado de toda a estética transcendental, e segue também de forma natural do conceito de um fenômeno em geral que tem de lhe corresponder algo que em si não é fenômeno, porque fenômeno não pode ser nada por si mesmo e independentemente de nossa maneira de representar.[22]

Esta associação da resposta crítica com a sugestão semântica ameaça colocar o problema todo no âmbito de uma suposta afecção pela coisa em si subjacente aos fenômenos.

A apresentação do fundamento da distinção entre fenômeno e número na primeira edição deixa, portanto, margem para as objeções levantadas por Jacobi em 1787. Nesse mesmo ano, Kant lança a segunda edição da *Crítica da razão pura*, com uma significativa revisão inclusive da passagem que trata do fundamento da distinção dos objetos em fenômenos e números. Coincidência ou não, é interessante ver que, na segunda versão, Kant é mais cuidadoso no sentido de deixar claro que se trata inicialmente de formular um problema, para depois apresentar uma solução nos parâmetros da filosofia crítica. O problema *diz respeito* neste caso a um possível uso das categorias no pensamento *de algo* que se situe além do âmbito do conhecimento sensível. *Uma vez* que as categorias têm sua origem no entendimento, não se fundamentam como tais na sensibilidade, mesmo que a analítica transcendental mostre que o único uso positivo que delas podemos *fazer* se dá em relação a um múltiplo dado na sensibilidade. Se este último uso *confere significado* objetivo às categorias em relação aos objetos considerados *como* fenômenos ou seres sensíveis, parece sedutor admitir também *que as* categorias poderiam ter

um significado objetivo num uso puro em relação aos objetos considerados como números ou seres inteligíveis. O problema posto com o conceito de número é precisamente o deste uso puro das categorias para pensar o número ou um ser meramente inteligível: "Pergunta-se, então, se nossos conceitos puros do entendimento não têm significado em vista destes últimos [seres inteligíveis], constituindo um modo de conhecimento deles."[23] Com esta formulação, a segunda edição da *Crítica da razão pura* se atém mais ao caráter problemático da introdução do conceito de um número.

A solução apresentada por Kant se limita agora a admitir e precisar o conceito de número em sentido negativo. Em sentido positivo, o conceito de número significa um objeto determinado de uma intuição não sensível, implicando, portanto, uma intuição intelectual, para nós incompreensível. O conceito de número em sentido positivo é inteiramente inútil para um entendimento que tem na intuição sensível um limite intransponível de suas operações cognitivas. Não acontece o mesmo com o conceito de número em sentido negativo, segundo o qual o número é um objeto indeterminado pensado como meramente inteligível e independentemente das condições de nossa sensibilidade.[24] O conceito de número admitido pela filosofia crítica é tão somente este conceito em sentido negativo.[25] Com esta última observação encerra a revisão feita pela segunda edição, e o texto prossegue com o exposto já na primeira edição: o conceito de número em sentido negativo se presta agora para pensar os próprios limites da sensibilidade ou, mais precisamente, do conhecimento empírico. Na primeira edição, ele já era tratado como um conceito problemático, por não ser possível estabelecer sua realidade objetiva.[26]

Um conceito que aparentemente não diz nada sobre nada se encontra, no entanto, no centro da própria filosofia crítica kantiana, e sua rejeição sempre significou um abandono dos princípios da filosofia crítica. Kant parece ter tido consciência

do caráter paradoxal de tal conceito, esforçando-se por mostrar, de um lado, que ele não é contraditório, pois nada mais significa a não ser que é possível conceber, ainda que de maneira indeterminada, uma intuição diferente da nossa intuição irremediavelmente sensível, o que não é decerto contraditório; e, de outro lado, que ele é necessário: "Ademais, este conceito é necessário para que não se estenda a intuição sensível às coisas em si mesmas e, portanto, para limitar a validade objetiva do conhecimento sensível."[27] A necessidade do conceito de número deriva, portanto, do propósito da filosofia crítica de determinar os limites de nosso conhecimento. Neste sentido, aliás, Kant o caracteriza também como um conceito-limite:

> O conceito de um número é, portanto, meramente um *conceito-limite*, para limitar a pretensão da sensibilidade, e, portanto, apenas de uso negativo. Mesmo assim, contudo, ele não é inventado arbitrariamente, mas está ligado à limitação da sensibilidade, sem poder certamente pôr algo positivo fora do âmbito desta.[28]

A recusa deste conceito, comum no idealismo posterior a Kant, não é uma simples recusa a pensar uma coisa em si, que paradoxalmente deveria ser pensada sem possuir, no entanto, nenhum valor cognitivo, mas é a recusa a pensar de forma determinada os limites do conhecimento humano, significando, portanto, o abandono da própria filosofia crítica tal como proposta por Kant.

Indicada a função que o conceito problemático de número cumpre na filosofia crítica, Kant adverte ainda que não se deve a partir dele derivar uma suposta ordem de objetos em si ou de um mundo inteligível. Se a indispensável função crítica do conceito de número constitui o fundamento da distinção entre fenômeno e número, não se deve, no entanto, derivar daí uma distinção positiva dos objetos em fenômenos e números, pois isto sugeriria algum conhecimento dos últimos. A própria distinção entre fenômeno

e número, cuja introdução constituía um problema geral da filosofia crítica, deve, portanto, ser tomada apenas em sentido negativo:

> A divisão dos objetos em fenômenos e números, e do mundo em um mundo sensível e um mundo inteligível, não pode ser admitida de forma alguma em sentido positivo, ainda que conceitos certamente admitam a divisão em sensíveis e inteligíveis; pois não é possível determinar um objeto dos últimos e, portanto, tampouco se pode passá-los por objetivamente válidos.[29]

Tanto o conceito de número quanto a distinção entre fenômeno e número devem, portanto, ser tomados apenas problematicamente e entendidos em sentido meramente negativo. Para o leitor acostumado com a solidez das posições dogmáticas, os conceitos meramente problemáticos e o sentido negativo de certas construções kantianas parecem um mero jogo de palavras, quando não denunciados como paradoxais. Pois tudo o que se consegue com eles é certo espaço vazio:

> Assim, pois, o conceito de objetos puros, meramente inteligíveis, é inteiramente destituído de qualquer princípio de sua aplicação, e o pensamento problemático, que mesmo assim deixa em aberto um lugar para eles, serve apenas, como um espaço vazio, para limitar os princípios empíricos, sem conter e exibir, no entanto, nenhum outro objeto do conhecimento fora da esfera dos últimos.[30]

Assegurar um espaço vazio parece um jogo vão, sobretudo quando se exige da filosofia que ela forneça conhecimento de objetos. Veremos, no entanto, mais adiante, na passagem para a filosofia prática, que é uma característica fundamental da filosofia crítica assegurar este espaço vazio no domínio teórico, justamente para poder dar conta dos pressupostos do domínio prático.

PENSANDO NO LIMITE

Por mais paradoxal que possa parecer, o pensamento dos limites do pensamento é fundamental para a filosofia crítica. Kant elaborou toda uma técnica destinada a pensar os limites do pensamento, mantendo o próprio pensamento no limite ou, como diz nos *Prolegômenos*, em cima do ou sobre o limite. Por um lado, a crítica da razão especulativa resulta na máxima proibitiva de afirmações sobre o que transcende os limites da experiência possível, mas, por outro, a própria razão é animada por uma exigência que impele para lá dos limites assim estabelecidos. Ora, Kant pretende mostrar que é possível conciliar a máxima proibitiva com a máxima que exige pensar o transcendente:

> Se à proibição [que manda] evitar todos os juízos transcendentes da razão pura juntamos o mandamento, aparentemente em conflito com ela, de se estender a conceitos que se encontram fora do campo do uso imanente (empírico), damo-nos conta de que ambos podem coexistir, mas apenas em cima do *limite* [*auf der Grenze*] de todo uso permitido da razão; pois este [limite] pertence tanto ao campo da experiência quanto ao dos entes de pensamento, e logo ficamos sabendo por meio disto como aquelas ideias tão estranhas servem apenas para a determinação dos limites da razão humana, a saber, por um lado, não estender ilimitadamente conhecimentos de experiência, de tal modo que não reste nada a ser conhecido por nós senão simplesmente o mundo e, por outro lado, ainda assim não ultrapassar o limite da experiência e querer julgar sobre coisas fora desta como coisas em si mesmas.[31]

Apenas em cima do limite de todo uso permitido da razão, o limite da experiência possível, seria dado à razão pensar aquilo que atenderia à sua exigência de completude. Este pensamento do e no limite permite determinar os limites da razão humana, negando a um só tempo que o conhecimento de experiência esgota todo o possível e que nos seja possível conhecer aquilo que estaria além dos limites da experiência. Para tal pensamento em cima do limite da experiência possível, Kant propõe uma sofisticação do procedimento analógico: "Mas permanecemos neste limite se restringimos nosso juízo somente à relação que o mundo poderá ter com um ser cujo conceito se encontra fora de todo conhecimento de que somos capazes dentro do mundo."[32]

Para entender melhor o procedimento aqui sugerido por Kant, investigaremos em seguida dois momentos de introdução de representações que ameaçam levar além do limite estreito da experiência, a saber, o da introdução de hipóteses na ciência e na metafísica (capítulo V) e o do uso de procedimentos analógicos em geral (capítulo VI). Estes tópicos são essenciais para se entender até que ponto Kant logrou efetuar uma *determinação* dos limites da razão.

UNIVERSIDADE FEDERAL
Biblioteca Comunitária
S. CARLOS

CAPÍTULO V

CIÊNCIA MODERNA E DETERMINAÇÃO DOS LIMITES DA RAZÃO

A distinção entre entendimento e razão, tal como Kant a traça, impôs-se num longo processo de reflexão sobre os limites entre ciência natural, matemática e metafísica. As investigações dos naturalistas se cristalizaram na ciência moderna num processo que ia simultaneamente exportando as questões metafísicas. Como a moderna ciência natural tinha na matemática seu fundamento metodológico mais sólido, parecia que a metafísica poderia emulá-la neste aspecto, tornando-se igualmente uma ciência no sentido moderno do termo. Surgia assim a filosofia *more geometrico*, com a *mathesis universalis* como seu ideal metodológico.

Ora, como se viu no capítulo II, Kant rompeu muito cedo com o uso de um pretenso método matemático na filosofia, muito difundido na escola de então. Em seus escritos juvenis, é recorrente o ceticismo perante uma filosofia que pensa poder tudo extrair das definições, postulados e axiomas, mediante simples raciocínios, quando é patente que por este processo só se extrai daqueles princípios o que neles tinha sido inserido de antemão. Ao contrário do conhecimento certo e seguro da matemática, a metafísica se move mesmo num círculo, um simples jogo lógico da razão consigo mesma.

Ao conferir à matemática um novo fundamento na intuição pura, contestando assim a fundamentação puramente racional que parecia poder ter em virtude de seu método característico, a partir de 1770 Kant pode atacar de frente a questão do real fundamento do conhecimento físico e metafísico. Parecendo tender inicialmente a uma compreensão meramente empírica do conhecimento físico, Kant passa a investigar a partir de 1772 a participação de conceitos puros do entendimento também na experiência, ou seja, no conhecimento empírico e na ciência natural. Só no decurso desta investigação, que se arrasta ao longo dos anos de 1770, Kant chega à *sua* distinção entre entendimento e razão. O entendimento fica com os conceitos e princípios envolvidos na experiência, participando assim diretamente do conhecimento objetivo. O resto de conceitos e princípios multiplicados e repercutidos pela metafísica só podem pertencer ainda a uma razão pura, cuja natureza precisa agora ser esclarecida.

Apesar de ter como alvo a metafísica, é importante entender que o programa de uma crítica da razão pura se constituiu no contexto de um aprofundamento da reflexão sobre a ciência moderna, seus pressupostos e os problemas metodológicos que trouxe para a filosofia enquanto pretendente à verdade. É neste contexto que o tema dos limites do conhecimento humano ganha sua forma propriamente moderna, que ainda determina nosso pensamento.

CONSCIÊNCIA DOS LIMITES NA CIÊNCIA MODERNA

O essencial agora é precisamente aquilo que Kant diz numa passagem dos *Prolegômenos*: "A ciência da natureza nunca nos descobrirá o interior das coisas, isto é, aquilo que não é fenômeno e que pode assim mesmo servir como fundamento supremo de explicação dos fenômenos, mas ela também não precisa [fazer] isto para suas explicações físicas."[1] Por outras

palavras, a ciência não só não pode dar a conhecer a natureza última das coisas, como tampouco precisa fazê-lo, o que poderia surpreender a uma primeira leitura. A ciência da natureza nos permite estudar os fenômenos e investigar o que estes nos dizem acerca das coisas; o interior das coisas, aquilo que Kant caracteriza também como o conceito-limite de coisa em si, não é acessível por princípio aos procedimentos da ciência explicativa dos fenômenos naturais. A tese fundamental do pensamento crítico em relação à especificidade da ciência da natureza é que ela não precisa descobrir para nós o interior das coisas. Não é o propósito da ciência da natureza nos dizer o que são as coisas em si mesmas, respondendo assim às exigências da razão pura.

Kant não está inventando esta posição de modéstia em relação às pretensões do conhecimento científico, mas, sim, seguindo uma importante tendência do próprio pensamento científico moderno, representada pelos maiores de seus fundadores. Pode-se mesmo dizer que a ciência moderna se constitui no momento em que ela aceita que não conhece nem pode conhecer tudo, quer dizer, a partir do momento em que aceita os limites de suas explicações. Para mostrar que é assim no âmbito da ciência, gostaria de lançar mão do testemunho de dois cientistas fundadores no século XVII, Galileu e Newton. Encontra-se neles a insistência na necessária limitação da ciência no que ela faz de específico. Galileu diz em sua obra sobre os sistemas do mundo: "porque qualquer um que experimentou pelo menos uma vez o perfeito entendimento de uma única coisa e sentiu verdadeiramente como o conhecimento é adquirido reconheceria que ele nada entende de uma infinidade de outras verdades."[2] Nesse texto de defesa do sistema copernicano, Galileu traça uma distinção fundamental entre o que a ciência permite explicar, em relação a que se adquire um perfeito entendimento, e aquilo que em cada caso não se entende. Assim posso entender, por exemplo, como se movem os pêndulos, posso mesmo apresentar uma equação matemática que

dá conta deste movimento e revela todo raciocínio escolástico a seu respeito como falso. Deste modo dou um pequeno mas seguro passo em relação a algo que posso conhecer. Mas, ao mesmo tempo que avanço assim em meu conhecimento, dou-me conta de que sou completamente ignorante em relação a um sem-número de coisas que eu gostaria de poder explicar. Pelo fato de ter logrado explicar satisfatoriamente duas ou três coisas, não estou ainda autorizado a crer que poderei explicar o resto.

Com Galileu, portanto, a ciência já se apresenta como o reconhecimento da limitação daquilo que se é em cada caso capaz de explicar. Em vez de se perder em tentativas aventureiras de explicar com base em hipóteses metafísicas aquilo que ainda não consegue entender com base no recurso à própria experiência, o cientista reconhece sua ignorância e passa às gerações futuras a tarefa de realizar o que ele ainda não consegue fazer. É claro que isto ainda não sugere uma ignorância necessária ou de princípio, tratando-se apenas de distinguir o que se é capaz de explicar no momento e o que ainda não. A modéstia assim sugerida não exclui, no entanto, a confiança nos procedimentos adotados, como Galileu deixa claro pouco adiante: "Eu concluo disto que nosso entendimento, tanto na maneira de entender quanto no número de coisas entendidas, é infinitamente ultrapassado pelo intelecto divino; mas nem por isto o rebaixo a ponto de considerá-lo inteiramente nulo."[3] O fato de que o entendimento humano não se equipara ao intelecto divino, seja pelo procedimento – dado que o entendimento humano é discursivo, tendo de seguir morosamente e passo a passo aquilo que está considerando, enquanto o intelecto divino é intuitivo, apreendendo imediatamente a totalidade da coisa concebida –, seja pelo número de coisas assim entendidas, uma vez que o entendimento humano entende sempre poucas coisas, enquanto o intelecto divino compreende tudo de todas as coisas, não deve me levar a desconsiderar o potencial explicativo do entendimento humano, porque

existe um pequeno domínio em que este intelecto discursivo e limitado às informações que consegue obter pode chegar a um perfeito entendimento daquilo que se propõe explicar.

Na medida em que lança mão de uma distinção corrente na escolástica, a saber, entre o entendimento humano e o intelecto divino, para caracterizar melhor o que faz o entendimento humano, Galileu está próximo de estabelecer uma limitação essencial deste e, portanto, uma ignorância necessária. Veremos a seguir que a ideia de uma limitação de princípio dos procedimentos científicos se impôs em boa medida em considerações acerca da noção de "força", que ocorre por toda parte em explicações científicas. Neste sentido, Galileu antecipa o que será um tópico da reflexão filosófica sobre os fundamentos da física a partir de Newton, quando reconhece: "Não entendemos realmente que princípio ou que força move pedras para baixo."[4] Galileu, fundador da mecânica moderna, declara que, mesmo sabendo que as pedras de fato se movem para baixo, não sabe que força é esta que as faz se mover para baixo. Naturalmente é fácil dar um nome a esta suposta força e chamá-la, por exemplo, de gravidade, mas isto não acrescenta efetivamente nada de novo. Neste caso o entendimento chega a um limite, e no reconhecimento deste limite começa propriamente a ciência moderna.

Mais do que em Galileu, no entanto, será em Newton que a consciência desta limitação das explicações científicas se tornará clara, marcando o desenvolvimento da epistemologia moderna. Para lá de uma limitação acidental, circunscrita ao limitado acúmulo do saber, descortina-se uma limitação essencial do conhecimento científico. É interessante retomar os *Princípios matemáticos de filosofia natural* para entendermos como Newton concebe o processo de explicação científica e por que decorre daí uma limitação essencial. Com relação ao procedimento adotado na física, lê-se aí: "porque o problema básico da filosofia parece ser descobrir as forças da natureza a partir dos fenômenos dos movimentos, e então demonstrar,

a partir destas forças, os outros fenômenos."[5] O ponto de partida da explicação são, portanto, para Newton, os fenômenos que observamos, constituindo eles a base observacional e experimental. Mas a ciência naturalmente não se satisfaz com uma mera descrição dos fenômenos; ela há de propor uma teoria explicativa destes, para o que introduz forças a *partir* das quais pode explicar os fenômenos observados. A física newtoniana é uma física matemática, lançando mão da matemática para elaborar modelos explicativos daquilo que nos é dado na experiência como fenômenos. A tarefa da ciência da natureza seria, pois, a de investigar as forças da natureza, mas ela só o pode fazer na medida em que dá conta dos fenômenos em que estas forças se manifestam. As forças da natureza só podem ser investigadas partindo-se dos fenômenos; elas não são dadas, mas propriamente introduzidas para explicar aquilo que é dado, os fenômenos.

Em Newton não se tem, é claro, uma epistemologia elaborada, que enfrentasse, por exemplo, a questão crucial dos critérios a serem observados na introdução teórica de forças. Este será o trabalho da filosofia iluminista, podendo ser dito que Kant não só herda o que se fez neste sentido no iluminismo inglês, francês e alemão, mas também vai mais longe na investigação que se descortinava a partir da teoria de Newton. Uma das razões por que Newton não enfrenta a questão dos critérios para a introdução de forças é sua insistência em não admitir hipóteses, o que tende a camuflar o uso de hipóteses explicativas, as quais teriam de ser explicitadas caso se quisesse discutir critérios de seu uso. Em seu gesto anticartesiano, Newton nega mesmo que a força da gravitação universal seja colocada por ele como uma hipótese explicativa. Com isto parece não se colocar para ele a questão do que significa introduzir uma força que explica os fenômenos observados.

O procedimento adotado por Newton é, em todo caso, claro: partimos dos fenômenos e apresentamos forças naturais que possibilitam explicá-los. As forças naturais, por sua

vez, não são dadas, mas apenas colocadas como fundamentos da explicação, a partir dos quais explico os fenômenos de que minha teoria tem de dar conta. Ainda na introdução dos *Princípios*, Newton esclarece um pouco mais seu procedimento: "no livro 3, por meio de proposições demonstradas matematicamente nos livros 1 e 2, derivamos de fenômenos celestes as forças de gravidade com que os corpos tendem ao Sol e aos planetas individuais."[6] "Derivar" possui neste caso um sentido bem peculiar, pois naturalmente não posso derivar dos fenômenos as forças que devem explicá-los do mesmo modo que derivo os fenômenos das forças que introduzi. Isto que Newton chama neste ponto de derivação é um processo muito mais heurístico, pelo qual encontro e apresento aquela hipótese explicativa capaz de dar conta dos dados fenomênicos de partida, do que lógico-dedutivo. Todo o engenho do processo consiste precisamente em encontrar aquelas forças que me permitem explicar todo o resto.

Estabelece-se, pois, na obra de Newton uma interessante correlação entre a base fenomênica e as hipóteses explicativas destes fenômenos, com as quais se constitui propriamente uma teoria físico-matemática. Do modo mais claro, pode-se registrar isto no terceiro livro dos *Princípios*, em que, partindo de uma descrição exata dos fenômenos observados, é introduzida a força gravitacional como hipótese explicativa do sistema. Na medida em que Newton toma consciência do procedimento por ele adotado, pode-se chegar a entender um problema fundamental deste modelo de explicação científica, a saber, o problema das forças fundamentais. O modelo sugere exatamente evitar a introdução desnecessária de novas forças por ocasião da descoberta de novos fenômenos; o cientista deve procurar reduzir a um mínimo o número de forças admitidas e mesmo tentar derivar de uma única força todas as que ele efetivamente precisa. Neste processo, não só se admite apenas um número reduzido de forças, mas se procura ainda forças fundamentais, a partir das quais as demais podem ser

derivadas. Newton tem consciência do problema que se coloca especificamente em relação à força gravitacional, introduzida por ele como uma força fundamental; assim, aborda já nos *Princípios* a questão, mesmo que ainda circunscrevendo o âmbito de sua ignorância: "até agora não fui capaz de deduzir de fenômenos a razão destas propriedades da gravidade, e não invento hipóteses."[7] A força da gravitação universal é introduzida como uma força fundamental a partir da qual são derivadas, por exemplo, a força da gravidade dos corpos sobre a superfície da Terra e a força de atração dos corpos celestes. Com isto, no entanto, a investigação começa a se mover num terreno tendencialmente problemático, podendo facilmente derivar para a especulação metafísica. As forças derivadas são apenas diversas manifestações da mesma força, e, se perguntarem ao cientista o que vem a ser esta força, qual sua natureza, o pensador moderno caracteristicamente responderá: não sei; mais ainda, poderá acrescentar: nem preciso saber. Pois a utilidade desta força fundamental se mostra precisamente no poder de explicação que ela possui em sua teoria.

A questão acerca da essência da força fundamental só é colocada por aquele que não entendeu ainda o que a ciência moderna se propõe a fazer e o que ela deixou de fazer. Para o metafísico tradicional, não se colocava a questão do limite, pois acreditava poder responder a todo tipo de questão apenas usando devidamente seu intelecto. A partir dos procedimentos da ciência moderna, levanta-se logo a questão dos limites, que já não são acidentais e provisórios, mas essenciais e, por isto, necessários. Na formulação que Newton dá ao problema na *Óptica*, a questão do limite do procedimento está muito mais próxima:

> Como estas atrações podem ser exercidas, não considero aqui. O que chamo de atração pode ser exercido por impulso ou por algum outro meio que desconheço. Emprego esta palavra aqui para significar apenas em geral qualquer força pela qual corpos tendem uns em direção aos outros, seja qual for a causa.[8]

Quando se pergunta pela causa da força, avança-se para uma ordem de considerações que vão além dos limites da experiência. Em Newton isto apenas se delineia, pois em suas formulações parece sempre ainda referir-se a uma limitação acidental do cientista e de seu tempo. Na verdade, a questão pela causa da força fundamental extrapola os limites colocados pelo procedimento adotado por Newton: perguntar pela causa da força gravitacional é exigir uma hipótese que dê conta de minha hipótese explicativa, o que nos remete sem mais a um regresso ao infinito. O que caracteriza o pensamento moderno não é, no entanto, a fuga perante o regresso ao infinito, mas, sim, a desautorização da questão colocada, tratando-se aquilo que ela exige como inteiramente desnecessário para os propósitos da ciência. A ciência moderna se constitui no momento em que ela não só reconhece que não pode conhecer o interior das coisas ou sua natureza última, mas estabelece ainda que este não é seu propósito, dispensando-se assim de fazê-lo.

A negação da natureza hipotética da força gravitacional por parte de Newton escamoteou um problema fundamental do procedimento científico, um problema que se tornaria premente na recepção da física newtoniana pelo iluminismo setecentista. O que vai se tornar claro neste contexto é que a introdução de relações fundamentais nas explicações científicas sempre tem um caráter hipotético, cabendo à filosofia estabelecer uma metodologia do uso de hipóteses. Em vez de fazer de conta que não se está operando com hipóteses, cabe ter clareza sobre as condições que tornam o emprego destas legítimo.

Neste horizonte histórico, Kant começa sua reflexão filosófica, tratando de problemas colocados pela nova física, como o problema das forças, ou da complementação do sistema newtoniano, como no caso do modelo cosmogônico mais tarde designado como teoria Kant-Laplace. O jovem Kant desenvolve o pensamento crítico partindo, em boa medida, de problemas comuns de sua época, sejam eles relacionados aos fundamentos da física, sejam provenientes da metafísica. Nos *Sonhos de um*

visionário, procura lançar luz sobre um conceito bastante fundamental para a metafísica escolástica, apesar de altamente problemático, traçando um paralelo entre o modelo explicativo newtoniano e um possível modelo explicativo daquilo que é, na metafísica tradicional, a pneumatologia ou a doutrina do espírito. Inicialmente é caracterizado o modo como Newton deslinda os fenômenos físicos, reduzindo-os a relações elementares: "nas relações da causa e do efeito, da substância e da ação, a filosofia serve inicialmente para analisar os fenômenos complexos e reduzi-los a representações mais simples."[9] O ponto de partida do modelo são, portanto, os próprios fenômenos que se quer entender, isto é, elucidar. No entanto, no procedimento explicativo se introduzem relações fundamentais que permitem dar conta da complexidade fenomênica observada, mas que não podem ser estabelecidas por si mesmas e independentemente dos fenômenos que permitem explicar. O procedimento chega assim a um limite intransponível: "finalmente, tendo chegado às relações fundamentais, o trabalho da filosofia chega ao término, e é impossível alguma vez compreender por meio da razão como algo pode ser uma causa ou ter uma força, mas estas relações têm de ser simplesmente tomadas da experiência."[10] Kant manifesta assim seu acordo com o procedimento de Newton, o qual dizia que a ciência natural analisa os fenômenos, procurando forças naturais que possam esclarecê-los, não lhe cabendo, no entanto, elucidar por seu turno as próprias forças naturais explicativas dos fenômenos observados.

O pensamento crítico do jovem Kant amadurece precisamente na consideração das dificuldades colocadas pelo modelo explicativo da ciência moderna para o pensamento filosófico tradicional:

> Pois a regra de nossa razão diz respeito somente à comparação segundo a *identidade* e a *contradição*. Na medida, porém, em que algo é uma causa, é posto por [este] algo *algo diferente*, não se encontrando, portanto, nenhuma conexão conforme a concordância; como também não surge nenhuma contradição, se não quero considerar este algo como uma causa, porque não é contraditório, sendo posto algo, suprimir algo diferente. Por isto, os conceitos fundamentais das coisas como causas, a saber, os [conceitos] das forças e das ações, são completamente arbitrários quando tomados da experiência, não podendo nem ser demonstrados, nem refutados.[11]

A filosofia setecentista encontra dificuldade em esclarecer o estatuto lógico das explicações por relações causais, pois, como Kant começa a se dar conta, explicar algo por sua causa não é uma operação meramente lógica, não sendo a relação entre causa e efeito suficientemente explicada pelo princípio de não contradição.

O PROBLEMA DA ADMISSÃO DE FORÇAS FUNDAMENTAIS E DE HIPÓTESES EXPLICATIVAS NA CIÊNCIA NATURAL E NA METAFÍSICA

Com base na experiência, podemos falar de certas capacidades e forças que temos, apesar de não compreendermos a *natureza* destas forças. Neste sentido, o pensamento crítico é levado a problematizar as operações explicativas caracterizadas pela introdução de forças fundamentais:

> Todos os juízos tais como os pertinentes ao modo de minha alma mover o corpo ou de se encontrar, agora ou futuramente, em relação com outros seres de sua espécie nunca podem ser mais do que invenções e decerto *nem* de longe com o valor que têm na física aquelas *[invenções]* que se chamam hipóteses, nas quais não se inventam forças fundamentais, mas apenas se aplica a um dos fenômenos de forma adequada aquelas que já se conhecem por experiência, devendo sua possibilidade sempre poder ser demonstrada, enquanto, no primeiro caso, são admitidas mesmo novas relações fundamentais de causa e efeito, de cuja possibilidade nunca se há de ter o mínimo conceito.[12]

Kant retoma, à sua maneira, aquilo que Newton dizia acerca da introdução de forças fundamentais, o que fica mais claro ainda quando mais adiante diz:

> (...) as observações de tempos recentes, após terem sido analisadas pela matemática, revelaram-nos a força da atração na matéria, de cuja possibilidade nunca se poderá ter algum conceito ulterior (porque parece ser uma força fundamental). Aqueles que, sem ter em mãos a prova a partir da experiência, quisessem ter inventado antes tal propriedade teriam merecido com razão ser ridicularizados como tolos. Mas, como em tais casos as razões não têm a mínima relevância nem para a descoberta nem para a confirmação da possibilidade ou impossibilidade, só se pode conceder às experiências o direito da decisão.[13]

Quer dizer, a introdução de forças como hipóteses explicativas tem de ser permitida na medida em que nos permite explicar fenômenos que de fato observamos; caso contrário, não se dispondo de base fenomênica, a introdução de forças fundamentais merece ser ridicularizada. O caso, por exemplo, da força de atração coloca tal grau de dificuldade para se imaginar qualquer elo material capaz de explicá-la, que a única razão de se introduzir uma hipótese tão ousada é que ela pode explicar os fenômenos observados, no caso do sistema newtoniano, no sistema solar. Trata-se, então, de uma hipótese explicativa muito potente e que acaba por se impor apesar da nossa incapacidade de imaginar qualquer coisa que pudesse embasar tal força. Newton dizia que se pode especular à vontade sobre isto, mas que isto não importa à ciência física, para a qual interessa apenas que, admitindo esta força, é possível explicar os fenômenos observados.

As noções de força cumpriram um papel decisivo na constituição da consciência da ciência moderna. Só ao longo do século XIX tornar-se-á mais e mais claro o tipo de problema colocado por um conceito como este de força. Neste contexto

ficará patente também o caráter pioneiro das considerações críticas de Kant, como quando diz:

> Verdadeira metafísica conhece os limites da razão humana e entre outros esta sua falha hereditária, a qual não pode negar, [a saber,] que ela pura e simplesmente não pode e não deve inventar *a priori forças fundamentais* (porque então ela conceberia meramente conceitos vazios), mas mais não pode fazer do que reduzir ao menor número possível aquelas que a experiência lhe ensina e procurar a *força fundamental* correspondente. (...) Mas de uma força fundamental (uma vez que não a conhecemos senão pela relação de uma causa a um efeito) não podemos dar outro conceito a não ser aquele que é tirado do efeito e expressa justamente apenas esta relação.[14]

A esta altura está claro de onde surgiu o problema das forças fundamentais no pensamento moderno. Quando se abandona as cômodas articulações especulativas da metafísica tradicional, a noção de "força fundamental" se torna um problema, porque aponta para algo que está além dos limites da experiência possível. A introdução de forças fundamentais em uma teoria mobiliza um arcabouço ontológico para o qual não se tem dados na experiência. Uma vez que se entende o que é introduzir forças fundamentais, fica claro que elas se encontram propriamente além dos limites da experiência; se quiséssemos nos ater ao que a sensibilidade fornece, não poderíamos falar de forças fundamentais. Assim, o empirista consequente não poderia falar em geral de forças, como se tornará claro na evolução do empirismo ao longo do século XIX. E alguém que quer reduzir tudo ao âmbito da sensibilidade deve despachar de sua teoria noções de força, causalidade, substância. Aliás, na filosofia anglo-saxã encontramos o prelúdio deste procedimento mais consequente na passagem da filosofia de Locke para Hume, o qual coloca em questão os próprios conceitos de substância e de causalidade.

No período crítico, Kant desenvolve uma concepção bastante diferenciada das forças fundamentais. De um lado, encontra-se o tratamento dado às forças de repulsão e de atração nos *Princípios metafísicos da ciência natural*, ambas consideradas forças fundamentais da matéria. Neste contexto, a força fundamental é tratada como um conceito do entendimento. Já na *Crítica da razão pura*, de outro lado, encontra-se um conceito de força fundamental como ideia da razão pura, para o qual se reivindica um uso meramente regulador.

No que diz respeito à concepção de "força fundamental" nos *Princípios metafísicos da ciência natural*, não resta dúvida de que se trata de um desdobramento da posição adotada por Newton em relação à sua introdução da gravitação universal nos *Principia*. Não contente com a tendência generalizada em sua época de tomar a gravitação universal como uma hipótese, alternativa então à hipótese mais aceita dos vórtices de Descartes, Newton passou a sugerir que o princípio da gravitação universal foi deduzido dos fenômenos, não sendo, portanto, uma simples hipótese.[15] Com isto, entretanto, o princípio corre o risco de se tornar uma simples generalização empírica, comprometendo seu caráter de lei natural, o que será explicitado a partir de Hume como o problema da indução. A solução apresentada por Kant consiste em associar *a priori* a força de atração ao conceito de matéria, passo decisivo de seus princípios metafísicos da dinâmica. Sendo a matéria definida dinamicamente como o movente enquanto preenche um espaço, o que significa ser capaz de resistir a qualquer outro movente, Kant demonstra inicialmente que a matéria possui uma força fundamental ou originária de repelir o intruso: uma força motriz chamada "força de repulsão". Ora, esta levaria a matéria a se expandir indefinidamente caso não houvesse uma força contrária. Como os objetos que conhecemos se mantêm delimitados no espaço, pode-se inferir então uma força de atração na matéria, a qual contrabalança aquela força de repulsão. Ambas as forças são tratadas como igualmente

originárias, ou seja, como forças fundamentais da matéria. O problema colocado com a introdução da gravitação universal na teoria física de Newton encontra, portanto, uma resposta metafísica (*a priori*) da parte de Kant, sendo incluída na própria noção de "matéria", supostamente indispensável na ciência da natureza:

> Uma vez que esta força de atração então faz parte em geral da possibilidade de uma matéria enquanto matéria, precedendo, portanto, todas as suas diferenças, ela não deve ser atribuída apenas a um gênero particular dela, mas tem de ser atribuída a toda matéria em geral, e na verdade originariamente. Portanto pertence a toda matéria uma atração originária como uma força fundamental pertencente à sua essência.[16]

O conceito de força envolvido nestas considerações sobre forças fundamentais é certamente para Kant um conceito puro do entendimento, encontrando-se no rol daqueles "conceitos do entendimento puros, mas derivados",[17] como causalidade de uma substância. Como conceito do entendimento, uma força é tomada como fundamental quando não pode ser derivada de outra, e é isto que significa ser fundamental ou originária. Se a introdução de uma força fundamental em uma teoria deve ser entendida igualmente no sentido de uma operação construtiva de algum tipo (com validade *a priori*), como é o empenho de Kant nos *Princípios metafísicos da ciência natural*, ou se antes não se trata de um procedimento muito mais hipotético, como sugerem algumas interpretações da introdução da gravitação universal na teoria de Newton, é outra questão que basta ter sido explicitada neste momento.

Na *Crítica da razão pura*, encontra-se ainda um conceito de força fundamental como ideia da razão pura, o que o diferencia essencialmente do exposto acima. No apêndice da dialética transcendental, o conceito de força é retomado para exemplificar o princípio lógico da razão de buscar a unidade

sistemática do múltiplo de conhecimentos do entendimento; o começo é feito com o conceito de força como conceito puro derivado do entendimento: "Queremos ilustrar isto com um caso de uso da razão. Entre as diversas espécies de unidade segundo conceitos do entendimento se inclui também a da causalidade de uma substância, denominada força."[18] Aplicando o conceito de força na experiência, chega-se, entretanto, a uma grande variedade:

> As diversas manifestações precisamente da mesma substância mostram, à primeira vista, tanta heterogeneidade que por isto se tem de admitir inicialmente nela quase tantas forças quantos efeitos se apresentam, como, na mente humana, a sensação, consciência, imaginação, recordação, engenho, acúmen, prazer, desejo etc.[19]

O procedimento científico começa com uma descrição fenomenológica, um protocolo de tudo aquilo que simplesmente aparece. Um primeiro avanço teórico consiste em unir a multiplicidade do que aparece em vista de suas possíveis causas, ou seja, como produtos de forças. No caso específico da mente humana, a que Kant recorre em seu exemplo,[20] é a psicologia empírica (no sentido ainda vigente no século XVIII de uma mera descrição daquilo que podemos sem mais observar em nossas operações mentais elementares) que ajunta diversas manifestações da mente em aptidões cognitivas (sensação, consciência, imaginação etc.) ou práticas (desejo etc.).

Neste primeiro apanhado, não se passaria da mera multiplicidade de forças, admitindo-se uma força para cada fenômeno descrito, o que, aliás, tornaria o procedimento sem sentido. Torna-se patente, assim, a importância do uso lógico-metodológico das ideias da razão, que introduz um princípio de economia:

> De início, uma máxima lógica ordena que se reduza o quanto possível esta aparente diversidade, descobrindo mediante comparação a identidade oculta e examinando se [por exemplo] imaginação ligada com consciência não é recordação, engenho não é acúmen, talvez até entendimento e razão.[21]

A razão introduz assim a máxima lógica de procurar reduzir o número de forças; em vez de nos limitarmos a introduzir uma força explicativa para cada tipo de fenômeno observado, procuraremos, seguindo esta máxima da razão, reduzir ao mínimo possível as forças admitidas. Seguindo esta máxima, somos levados à ideia de uma força fundamental, a partir da qual seria possível derivar todas aquelas forças que à primeira vista pareciam ser forças independentes. Mesmo que admitida só problematicamente, a força fundamental permite uma enorme economia nos procedimentos explicativos; por isto, Kant a apresenta como exemplo do uso lógico-metodológico da razão:

> A ideia de uma *força fundamental*, em relação à qual, contudo, a lógica não quer saber se existe algo assim, é pelo menos o problema de uma representação sistemática da multiplicidade de forças. O princípio lógico da razão exige que se realize tanto quanto possível esta unidade, e quanto mais as manifestações de uma e outra força forem encontradas como idênticas entre si, tanto mais provável será que elas nada mais são do que diversas expressões de uma e mesma força, que (comparativamente) pode denominar-se sua *força fundamental*.[22]

O problema das forças fundamentais como ideias da razão pura é um problema específico dentro do âmbito do uso hipotético da razão, sendo tratado por Kant de tal modo que, apesar de constituir um problema, não é simplesmente descartado, mas, sim, admitido como um princípio lógico na consecução da unidade sistemática dos conhecimentos de experiência. Neste sentido, faz-se necessário enfatizar sua natureza lógica ou metodológica, para que as forças fundamentais não sejam pensadas como algo que se encontrasse por trás dos fenômenos. Pensar

forças fundamentais no limite da razão pura é admiti-las como princípio metodológico, sem afirmar sua existência, quer dizer, sem fazer delas princípios ontológicos constitutivos, para o que não se tem fundamento nenhum na experiência.

Nesta medida, o problema das ideias de forças fundamentais permite ilustrar o que é pensar em cima dos limites, pois ao introduzir ideias de forças fundamentais não me atenho aos fenômenos observados, mas estou projetando, tendo em vista a unidade sistemática do que foi observado, um princípio de unidade que se situaria para além da experiência possível se quisesse lhe dar um estatuto ontológico. Sendo fundamentais na teoria (como articulação sistemática), as ideias de relações fundamentais só podem ser pensadas em cima do limite, pois aquém não encontro dados corroborativos, e além não posso ir, precisamente por me faltarem os dados correspondentes a estes conceitos. Assim sendo, a filosofia crítica, ao conceber um pensamento no limite, permite legitimar a introdução de forças fundamentais também como hipóteses explicativas, sem se enredar numa ontologia sem fundamento material. A unidade sistemática exigida pela razão é apenas a contrapartida de um princípio metodológico, cuja legitimidade pode ser estabelecida com uma crítica adequada:

> As forças fundamentais comparativas têm de ser, por sua vez, comparadas entre si, para, mediante o descobrimento de sua concordância, aproximá-las de uma força fundamental radical, isto é, absoluta. Mas esta unidade da razão é apenas hipotética. Não se afirma que tal [unidade] tem de ser encontrada de fato, mas que se tem de procurá-la em benefício da razão, a saber, a fim de erigir certos princípios para as diversas regras que a experiência pode nos fornecer e, onde é possível fazê-lo, introduzir deste modo unidade sistemática no conhecimento.[23]

A filosofia crítica permite atribuir um estatuto metodológico aos princípios da unidade teórica sem se comprometer

ontologicamente: a teoria exige conceitos e princípios *a priori* para os quais não se possui nenhum dado da experiência, simplesmente porque permitem articular sistematicamente os dados efetivos desta. Um empirista coerente deve despachar estes conceitos; mas, como mostra o desenvolvimento da filosofia da ciência do século XX, mesmo os empiristas tendem a admitir cada vez mais o uso de conceitos e princípios teóricos, os quais não conceituam regras e dados observados, tendo mais a ver com a própria construção da teoria.

O estatuto próprio da introdução de relações fundamentais deixa de ser associado com os princípios ontológicos para ser elucidado como de natureza racional-metodológica:

> (...) todavia, quando se presta atenção ao uso transcendental do entendimento, mostra-se que esta ideia de uma força fundamental em geral não está destinada ao uso hipotético apenas como problema, mas pretende ter realidade objetiva, pela qual é postulada a unidade sistemática das diversas forças de uma substância e é estabelecido um princípio apodíctico da razão.[24]

Para situar adequadamente a pretensão da ideia de uma força fundamental de possuir realidade objetiva, deve-se inicialmente descartar uma interpretação objetal, não podendo sua realidade objetiva ser da mesma natureza que a dos conceitos constitutivos dos objetos da experiência, os quais têm sua realidade objetiva ligada às condições de possibilidade do objeto em geral. A dispensa do princípio de unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento não impediria que tivéssemos conhecimentos do entendimento e, portanto, conhecimento de objetos. Os princípios hipotéticos introduzidos não têm, portanto, uma função constitutiva dos objetos da experiência.

A introdução de ideias de relações fundamentais traz consigo uma necessidade que só se pode entender, em última análise, como sendo da ordem das máximas ou do comando da razão. Neste sentido, continua Kant:

Com efeito, sem que tenhamos mesmo tentado encontrar a concordância das diversas forças, sim, até quando falhamos com todas as tentativas de descobri-la, pressupomos, não obstante, que deve ser possível encontrar tal [concordância], e isto não apenas, como no caso mencionado, em virtude da unidade da substância; mas mesmo onde são encontrados vários casos, embora em certo grau congêneres, como na matéria em geral, a razão pressupõe unidade sistemática de forças diversas, uma vez que leis particulares da natureza estão sob leis mais gerais, e a economia de princípio se torna não só um princípio econômico da razão, mas lei interna da natureza.[25]

A articulação crítica do pensamento de relações fundamentais chega neste momento a seu limite, correndo o risco de recair numa afirmação ontológica dos princípios envolvidos.

Fica claro pela análise de Kant, entretanto, que a ideia de uma força fundamental pode constituir um princípio da razão, a qual introduz um princípio de economia em prol da unidade sistemática do conhecimento nos limites da experiência. O que não quer dizer que se tenha de admitir, por isto, que a coisa em si também é assim, quer dizer, que este princípio de economia seja um princípio interno das coisas. Não só não sei nada sobre a coisa em si, como, mais grave ainda, o interior das coisas não pode ser conhecido pelo procedimento cognitivo que sou obrigado a adotar devido à limitação de minha razão. Mas não pode ser a função da razão dar a conhecer o interior das coisas. O pensamento crítico, que procede com a consciência dos limites, tem de descartar a interpretação ontológica do princípio de economia, restando-lhe então a via da interpretação lógica ou metodológica, o que constitui a grande realização de Kant em relação a este tópico.

Em questão está neste caso o uso hipotético da razão, que Kant distingue inicialmente de seu uso apodíctico: "Se a razão é uma faculdade de derivar o particular do universal, então, ou o universal é já *em si certo* e dado, e neste caso se requer tão somente *capacidade de julgar* para a subsunção, e o particular

é necessariamente determinado por meio dela. Chamo a este de 'uso apodíctico da razão'."[26] Ou no primeiro caso se trata, pois, da dedução lógica que caracteriza o uso lógico da razão: a partir de premissas universalmente válidas, posso derivar conclusões particulares. No segundo caso, não se afirma a validade universal da premissa:

(...) ou o universal é admitido só *problematicamente* e é uma simples ideia; o particular é então certo, mas a universalidade da regra para esta consequência é ainda um problema; deste modo são experimentados na regra diversos casos particulares, que são todos certos, para ver se decorrem dela, e neste caso, quando parece que todos os casos particulares indicáveis resultam dela, inferir-se-á a universalidade da regra e desta inferir-se-ão ulteriormente também todos os casos que em si mesmos não são dados. Chamo a este de "uso hipotético da razão".[27]

Esta passagem descreve o que hoje chamaríamos de "procedimento hipotético-dedutivo", cujo fundamento cognitivo não é propriamente o universal introduzido hipoteticamente, mas as consequências que dele posso deduzir. Como dizia Newton: "derivo dos fenômenos as forças".[28] Na verdade, são os fenômenos que constituem a base deste tipo de raciocínio. Todo raciocínio hipotético-dedutivo tem o seu fundamento propriamente nas consequências (fundamento de conhecimento, bem entendido).

Introduzindo como universal algo que é problemático, este procedimento hipotético-dedutivo não pode ter uma função constitutiva dos objetos da experiência, mas Kant admite seu uso regulador: "Este uso é, pois, apenas regulador, para, na medida do possível, trazer unidade aos conhecimentos particulares e assim levar a regra a se aproximar da universalidade."[29] Podemos ver neste caso a que propósito vêm estas funções reguladoras das ideias da razão, que fazem com que a introdução da noção de "força" passe a ser pensada por Kant num nível filosófico adequado. Antes de Kant não se tinha um modelo

suficientemente potente para dar uma resposta à altura daquilo que os procedimentos da ciência moderna requeriam. Ao longo do século XIX, sempre de novo se voltará a Kant quando se trata de pensar estes problemas fundamentais relacionados aos procedimentos científicos. Só no século XX, com o desenvolvimento das análises semânticas e epistemológicas, lançar-se-á uma base distinta para tratar dos mesmos problemas.

Em Kant a razão comporta um uso hipotético, regulador da unidade sistemática dos conhecimentos, como explicita na sequência:

> O uso hipotético da razão se refere, portanto, à unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento, mas esta é *a pedra de toque da verdade* das regras. Inversamente, a unidade sistemática (como simples ideia) é apenas uma unidade *projetada*, que em si mesma não se deve considerar como dada, mas apenas como problema; ela serve, entretanto, para encontrar um princípio para o múltiplo e para o uso particular do entendimento.[30]

Estamos, então, diante de um caso típico do pensamento em cima dos limites, a partir dos quais devo projetar uma unidade hipotética, colocando-se assim a necessidade de definir os critérios para a introdução de hipóteses. O uso hipotético deve dar unidade sistemática aos conhecimentos do entendimento; aquilo que o entendimento permite estabelecer com relação aos fenômenos ficaria fragmentado se não introduzíssemos hipóteses explicativas que dão unidade sistemática aos diversos conhecimentos do entendimento, e isto é fundamental para admitir o uso hipotético da razão, isto é, para que se admita a introdução de hipóteses explicativas. A unidade sistemática destes conhecimentos do entendimento constitui o que Kant chama de pedra de toque da verdade das regras; quer dizer, se elas não contribuem para a unidade sistemática dos conhecimentos, então não devem ser admitidas. Inversamente,

a unidade sistemática é apenas uma unidade projetada, encontrando-se além dos limites da experiência possível.

Encontra-se na analítica transcendental uma passagem em que Kant coloca de forma mais clara os critérios para a introdução de hipóteses:

> (...) também o *critério de uma hipótese* é a inteligibilidade do *fundamento explicativo* pressuposto ou sua *unidade* (sem hipótese auxiliar), a *verdade* (concordância consigo mesmo e com a experiência) das consequências a serem daí derivadas e, finalmente, a *completude* do fundamento explicativo em relação a estas [consequências], que não reconduzem a nada mais nada menos do que foi pressuposto na hipótese e fornecem analiticamente *a posteriori* novamente aquilo que foi pensado sinteticamente *a priori*.[31]

Sendo considerada inevitável, a introdução de hipóteses precisa observar certos critérios para que o procedimento explicativo não seja inutilizado. O primeiro critério é a unicidade da hipótese introduzida, a qual deve dar conta de explicar os dados de partida sem que se seja obrigado a recorrer a hipóteses auxiliares; a necessidade de complementação tornaria a hipótese inútil, uma vez que é precisamente em função da unidade do modelo explicativo que ela é introduzida. O segundo critério é a verdade das consequências que podem ser derivadas da hipótese, bastando que uma consequência seja falsa para tornar a hipótese falsa (da verdade não pode ser derivável a falsidade); entre as consequências têm de estar naturalmente os dados de partida. Por fim, o terceiro critério é a completude da hipótese como fundamento explicativo, devendo ela dar conta de todos os dados de partida, os quais devem assim poder ser derivados analiticamente da hipótese introduzida.

O emprego de hipóteses recebe então em Kant um tratamento crítico, devendo ser regrado pelo princípio lógico da unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento:

Mas nisto se vê apenas que a unidade sistemática ou racional do múltiplo conhecimento do entendimento é um princípio *lógico*, para ajudar o entendimento com ideias lá onde ele sozinho não chega a estabelecer regras, e ao mesmo tempo dar concordância (sistemática) à diversidade de suas regras sob um princípio e assim também coerência, na medida em que é factível.[32]

A unidade sistemática introduzida pelas ideias da razão constitui um princípio lógico no âmbito da teoria, não sendo constitutivo dos objetos da experiência. Trata-se de princípios reguladores fundamentais na constituição da unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento. Numa linguagem epistemológica mais contemporânea, poder-se-ia dizer que este tipo de conceitos é fundamental para uma teoria científica. Uma coisa é ocupar-se de fenômenos e descobrir as regras segundo as quais se apresentam, outra é ter uma teoria capaz de dar conta do conjunto dos fenômenos e de suas regularidades. A construção de uma teoria parece exigir certos conceitos e princípios por si mesma, sem os quais não seria possível construí-la.

Uma vez reconhecida a natureza metodológica do princípio da unidade sistemática dos conhecimentos, pode-se enfatizar sua importância para o conhecimento em geral, o que chega a constituir uma espécie de dedução (prova da legitimidade do uso) das máximas da razão:

(...) a lei da razão que manda procurar a unidade é necessária, pois sem ela não teríamos sequer razão e, sem esta, nenhum uso conexo do entendimento e, na falta deste, nenhuma nota característica suficiente da verdade empírica, sendo-nos necessário pressupor, em vista da última, a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária.[33]

O princípio da unidade sistemática é constitutivo da própria razão; interpretá-lo de tal modo que seu uso não leve a ultrapassar os limites da experiência possível é a difícil tarefa

do pensamento crítico. Este "pressupor como objetivamente válido e necessário" é um típico movimento em cima dos limites, que leva a projetar a ideia de algo que se encontraria além, mas apenas para dar conta do que se encontra aquém.

A introdução de hipóteses explicativas tem de ser circunscrita ao âmbito da experiência possível, não fazendo sentido introduzir uma hipótese que não tenha claramente relação com os fenômenos que se quer explicar:

Para a explicação de fenômenos dados, não se pode aduzir outros fundamentos explicativos senão aqueles que foram postos em conexão com os [fenômenos] dados segundo leis já conhecidas dos fenômenos. Uma *hipótese transcendental*, em que fosse empregada uma simples ideia da razão para a explicação das coisas da natureza, não seria, por isto, nenhuma explicação, uma vez que aquilo que não se entende suficientemente a partir de princípios empíricos conhecidos seria explicado por algo de que não se entende absolutamente nada.[34]

Uma vez que as hipóteses explicativas são admitidas para poder dar conta dos fenômenos, o nexo dedutivo ou derivativo, pelo qual os fenômenos se seguem da hipótese introduzida, tem de ser claramente inteligível. Se não há este nexo, as hipóteses explicativas são inúteis.

A DETERMINAÇÃO DO LIMITE ENTRE ENTENDIMENTO E RAZÃO

Na elucidação da concepção kantiana dos procedimentos de introdução de forças fundamentais e de hipóteses em uma teoria, como visto, um tema essencialmente ligado à compreensão da metodologia da ciência moderna, ficou claro que é preciso determinar melhor o que cabe em cada caso ao entendimento e à razão. A delimitação destas duas faculdades teve com Kant uma precisão que deve muito a problemas colocados pelo novo método científico.

O exemplo dos dois sentidos em que é tomada a noção de "força fundamental" pode ser útil para uma aproximação inicial do limite entre ambas as faculdades envolvidas no conhecimento em geral. O conceito de força é um conceito puro do entendimento, distinguindo-se das categorias por ser derivado (enquanto causalidade de uma substância); sua aplicação na experiência está sujeita às mesmas dificuldades da aplicação das próprias categorias, faltando em boa medida uma explicitação dos critérios empíricos para tal aplicação. Ressalvado isto, está claro que Kant sustenta a introdução de noções de força na experiência, chegando ele mesmo a demonstrar sua necessidade nos *Princípios metafísicos da ciência natural*. Neste escrito, são propostas as forças de repulsão e de atração como forças fundamentais ou originárias, contribuindo cada qual para a explicação de certo leque de fenômenos observados. Seu emprego é circunscrito certamente à experiência, o que as caracteriza como conceitos do entendimento.

De outro lado, Kant admite um emprego da noção de "força fundamental" para lá dos limites da experiência possível, como ideia de unificação sistemática de uma diversidade de forças. Seu exemplo na *Crítica da razão pura* é extraído da psicologia, mas podemos tomar como exemplo também o programa de unificação das forças fundamentais na física. No estado em que se encontra a questão em Newton e Kant, as forças de repulsão e de atração são decerto originárias, ou seja, irredutíveis, no que concerne ao entendimento ou à experiência. Admitindo-se, entretanto, um uso puro da razão, quer dizer, um uso não circunscrito à experiência, pode-se propor a redução destas forças a uma única; em sentido inverso, pode-se dizer que, onde se busca a unificação das forças além de toda experiência possível, lá também se faz presente uma razão pura. No âmbito do conhecimento científico, Kant admite apenas um uso regulador *desta faculdade*, enquanto o uso do entendimento puro é constitutivo.

Kant tem na verdade duas versões de sua distinção entre constitutivo e regulador, uma para a analítica transcendental e outra para a lógica transcendental como um todo. Na primeira versão, distinguem-se como constitutivos os princípios ditos matemáticos, ou seja, os axiomas e as antecipações, enquanto os princípios ditos dinâmicos, quer dizer, as analogias e os postulados, são considerados meramente reguladores.[35] Na segunda versão, distinguem-se um uso constitutivo e um uso meramente regulador dos princípios, constitutivo no caso dos princípios do entendimento puro e meramente regulador no caso dos princípios da razão pura.[36] Kant explicita neste ponto que os princípios dinâmicos eram meramente reguladores em vista da intuição dos objetos, mas em vista da experiência são, sim, constitutivos, uma vez que "tornam possíveis *a priori* os *conceitos* sem os quais não ocorre nenhuma experiência".[37] Já os princípios da razão pura não podem ser considerados constitutivos sequer neste sentido, porque não têm nenhuma contrapartida na intuição sensível. Se tiverem, portanto, algum uso, deverá ser meramente regulador.

Tendo os princípios do entendimento puro uma função constitutiva na experiência de possíveis objetos, cabe explicar o que são e de onde vêm os princípios da razão pura. Pois Kant estabelece uma rigorosa distribuição de tarefas: tudo o que tem a ver diretamente com a experiência cabe ao entendimento, restando à razão pura apenas o que está além da experiência. Mas não seria este resto igual a zero? De onde viria algo que por definição não pode vir da experiência? A resposta de Kant consiste em relacionar a razão pura com o entendimento puro de maneira análoga à relação estabelecida na experiência entre a sensibilidade ou a intuição sensível e o entendimento: assim como este introduz a unidade no múltiplo da intuição sensível, constituindo a própria experiência, assim aquela introduz a exigência da unidade sistemática no múltiplo dos conhecimentos obtidos pelo entendimento. As

funções do entendimento se tornam então a matéria de que parte a razão para lhe conferir sua própria forma.[38]

O limite entre o entendimento e a razão é definido pelo da experiência possível, estando o entendimento envolvido na constituição dos conceitos e dos próprios objetos da experiência, enquanto a razão propõe questões que ultrapassam os limites desta. Mesmo como entendimento puro, o âmbito de sua atuação está claramente circunscrito à experiência, em relação à qual seus princípios cumprem uma função constitutiva. Já a razão pura, não possuindo objeto próprio e tendo de se valer dos princípios do entendimento como matéria de suas operações formais, terá de exercer seu equilibrismo em cima do limite da experiência possível. Qualquer desequilíbrio neste caso tem consequências fatais: cair para o lado da experiência acarreta a redução da razão a seu uso meramente lógico, enquanto cair para o outro lado significa perder-se no vazio das especulações de uma razão que, em seu pretenso uso puro, transcendental ou transcendente, opera sem qualquer lastro, ficando a dever também qualquer fundamentação.

Em seu uso lógico, a razão nada mais é do que a faculdade de inferir mediatamente, quer dizer, de estabelecer a validade de uma proposição a partir de proposições universais admitidas como válidas. Nesta medida, a razão poderia ser definida também como a faculdade da universalidade ou da universalização: "A função da razão em suas inferências consistia na universalidade do conhecimento segundo conceitos."[39] No limite de sua operação, ela vasculha os conhecimentos do entendimento no intuito de encontrar proposições universais que lhe permitam inferir certas proposições colocadas como problema: "a razão em seu uso lógico busca a condição universal de seu juízo (da conclusão), e o próprio raciocínio nada mais é do que um juízo por intermédio da subsunção de sua condição a uma regra universal (premissa maior)."[40] Mas a condição sustentada universalmente pela premissa maior pode e deve por sua vez ser tratada como condicionada, sendo novamente

prescrita a busca da condição deste condicionado. A razão se vê enredada assim numa reiteração ilimitada de sua operação. Para atingir seu propósito de máxima universalização, a razão se impõe com um princípio próprio, cujo sentido é suplantar a ordem do condicionamento:

> Como então esta regra está exposta por sua vez à mesma tentativa da razão, devendo ser buscada assim a condição da condição (por meio de um prossilogismo), até onde seja possível, vê-se bem que o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é: encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, com o qual a unidade deste é completada.[41]

Ganha-se com isto finalmente a conceituação que permite estabelecer de maneira geral o limite entre o entendimento e a razão tomados como faculdades distintas: o entendimento nunca vai nem pode ir além do conhecimento condicionado, enquanto a razão se faz presente exatamente pela exigência do incondicionado, unicamente o qual permitiria completar a tarefa da universalização generalizada.

Esta diferença no escopo das duas faculdades pode ser explicitada ainda com relação a uma série de conceitos estreitamente interligados que se constituem precisamente neste ponto. O primeiro deles é o próprio conceito da universalidade, que se apresenta na premissa maior de um silogismo como amplitude completa da extensão de um conceito: "Na conclusão de um raciocínio restringimos um predicado a certo objeto, depois de o ter pensado antes na premissa maior em toda a sua extensão sob certa condição. Esta amplitude completa da extensão em relação a tal condição se chama a *universalidade* (*universalitas*)."[42] A este conceito de universalidade corresponde outro conceito fundamental neste contexto: "A ela corresponde na síntese das intuições a *universidade* (*universitas*) ou *totalidade* das condições."[43] Como, por seu turno, "a *universidade* (totalidade) nada mais é do que a pluralidade considerada como

unidade",[44] tem-se a inter-relação dos conceitos de universalidade, totalidade e unidade, que Kant usa alternativamente ao falar da exigência racional do incondicionado. Mas os três conceitos se encontram também no domínio do entendimento, no qual não vão além de uma universalidade ou totalidade ou unidade condicionadas. A diferença essencial em relação à razão consiste, pois, em que esta pretende uma universalidade, totalidade ou unidade incondicionadas. Portanto é a exigência do incondicionado que constitui a diferença específica da razão em sua conceituação própria:

> (...) o conceito transcendental da razão não é outro senão o da *totalidade das condições* para um condicionado dado. Como, pois, somente o *incondicionado* torna possível a totalidade das condições e, em sentido inverso, a totalidade das condições sempre é ela mesma incondicionada, um conceito puro da razão em geral pode ser definido pelo conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado.[45]

Aquela exigência é introduzida pela razão com o princípio próprio da busca do incondicionado para o conhecimento condicionado do entendimento. Atendo-se a este seu princípio num uso meramente lógico, a razão funcionaria apenas como um estimulador do entendimento na busca de unidade conceitual cada vez mais abrangente, lembrando em cada etapa atingida que ainda não se chegou ao incondicionado e, portanto, que a unidade almejada ainda não é completa. Nesta medida, ela manteria sua utilidade no contexto da experiência, estimulando seu progresso contínuo, mas não se constituiria como razão pura.

Constitutivo da razão pura, entretanto, é um passo decisivo a partir deste mesmo princípio da razão em seu uso lógico, transformando-o de uma máxima meramente subjetiva em um princípio objetivo: "Mas esta máxima lógica não pode tornar-se um princípio da *razão pura* a não ser por se

admitir que, se o condicionado é dado, também é dada (isto é, está contida no objeto e sua conexão) toda a série das condições subordinadas umas às outras, a qual é, pois, ela mesma incondicionada."[46] Com este passo, a razão certamente descola dos resultados que o entendimento lhe pode fornecer, mas também fica sujeita ao desequilíbrio na direção do que seria o outro lado do limite da experiência possível, no qual se encontra ameaçada por todas as consequências funestas da ilusão transcendental tomada como conhecimento objetivo.

A partir deste passo na direção da interpretação objetiva de sua máxima lógica, a razão se arvora em faculdade pura do conhecimento, ensaiando um uso transcendente em vista de toda experiência possível. Deste princípio objetivo próprio da razão pura se derivam vários outros, todos eles transcendentes:

> Mas os princípios oriundos deste princípio supremo da razão pura serão *transcendentes* em vista de todos os fenômenos, isto é, nunca poderá ser feito dele um uso empírico a ele adequado. Ele se distinguirá, portanto, completamente de todos os princípios do entendimento (cujo uso é inteiramente *imanente*, por terem como seu tema apenas a possibilidade da experiência).[47]

A distinção entre um uso imanente e um pretenso uso transcendente marca, portanto, também o limite entre o entendimento puro e a razão pura, respectivamente.

Uma vez identificado o princípio supremo da razão pura, de que ela parte naturalmente em suas derivações cognitivas, pode-se então investigar até onde ela chega nesta sua aventura metafísica. Esta investigação nos leva a um capítulo da filosofia crítica que deveria surpreender mais do que em geral tem sido o caso, a saber, o da razão como fonte de conceitos próprios.

A RAZÃO COMO FONTE DE IDEIAS

Antes de Kant, a razão nunca foi considerada propriamente como uma fonte de conceitos. As ideias inatas de um racionalista não tinham sua origem na razão, mas no entendimento (*intellectus*). Os empiristas, por seu lado, esforçaram-se o quanto possível para mostrar que todas as ideias (termo que o empirismo inglês usa preferencialmente no lugar de conceito) têm sua origem ou na sensação ou na reflexão sobre as operações da própria mente (versão padrão de Locke). Desde os antigos, a razão valia efetivamente como faculdade do raciocínio, ou seja, da inferência a partir de proposições admitidas como premissas, cujos conceitos formadores tinham de ter outra origem.

Se a razão pode ser considerada fonte de conceitos próprios, é uma questão que encontra sua resposta junto com o estabelecimento de um uso puro da razão ou, em outros termos, com a afirmação de que há uma razão pura. Já vimos seu princípio; agora se trata de entender como Kant concebe o processo de formação de conceitos da razão pura pela aplicação deste princípio, resultando daí conceitos por inferência: "Seja como for com os conceitos da razão pura, eles não são conceitos meramente refletidos, mas inferidos."[48] Esta frase deixa claro, aliás, que se está introduzindo um problema, a saber, o da origem, da natureza e da legitimidade destes conceitos. Para a origem, já se esclareceu algo simplesmente definindo que eles são obtidos por inferência; tratando-se de conceitos da razão pura, esta inferência tem de envolver ademais o anteriormente mencionado princípio transcendental da razão pura.

Como toda inferência precisa de um ponto de partida, a aplicação do princípio que postula o incondicionado terá de recorrer às relações de condicionamento que se encontram no entendimento puro, ou seja, a inferência se dará a partir das ordens de condicionamento conceituadas pelas categorias da relação:

> Tantas quantas são as espécies de relação que o entendimento representa por meio das categorias, tantos serão também os conceitos puros da razão, devendo ser procurado, portanto, *em primeiro lugar*, um *incondicionado* da síntese *categórica* em um *sujeito*, *em segundo lugar*, da síntese *hipotética* dos membros de uma *série*, *em terceiro lugar*, da síntese *disjuntiva* das partes em um *sistema*.[49]

A cada categoria da relação corresponde um tipo de raciocínio que avança para o incondicionado por meio de prossilogismos (que introduzem a condição da condição da condição etc.): o raciocínio categórico termina no "sujeito que já não é predicado"; o raciocínio hipotético, no "pressuposto que não pressupõe nada ulteriormente"; o raciocínio disjuntivo, no "agregado dos membros da divisão que já não requer mais nada para completar a divisão de um conceito".[50] Desta maneira, são formados três conceitos da razão pura representando a totalidade na síntese das condições, conceitos que serão chamados de ideias transcendentais.

Na exposição do sistema das ideias transcendentais, Kant explicita mais os aspectos envolvidos nesta formação *sui generis* de conceitos próprios da razão pura. Nos três tipos de raciocínio em questão, a razão pura está empenhada em "ascender da síntese condicionada, à qual o entendimento sempre fica atado, para a síntese incondicionada, que ele jamais pode alcançar".[51] Nisto ela continua a cumprir a função geral da razão em suas inferências, que consiste "na universalidade do conhecimento segundo conceitos".[52] Ao dirigir a exigência de universalidade aos três tipos de condicionamento constitutivos do entendimento, a razão introduz um elemento que extrapola a experiência possível, sendo a exigência de uma síntese incondicionada constitutiva da própria razão pura, para bem ou para mal. Busca-se então o universal na ordem das relações, o que leva a três esferas que deverão ser sistematizadas universalmente:

(...) o universal de toda relação que nossas representações podem ter é: 1) a relação ao sujeito, 2) a relação a objetos, e isto ou como fenômenos ou como objetos do pensamento em geral. Juntando esta subdivisão com a superior, toda relação das representações, de que podemos fazer ou um conceito ou uma ideia, é tríplice: 1) a relação ao sujeito, 2) ao múltiplo do objeto no fenômeno, 3) a todas as coisas em geral.[53]

Em relação às três esferas, encontra-se a atuação do entendimento, empenhado em reunir as representações ali descobertas na unidade sintética pensada em seus conceitos, buscando sempre para cada representação dada a condição que permite entendê-la. Enquanto os conceitos relacionais do entendimento visam `a unidade de um múltiplo de representações dadas sob regras de condicionamento, os "conceitos da razão pura (ideias transcendentais) têm a ver com a unidade sintética de todas as condições em geral".[54] Sendo três as categorias que conceituam a relação de condição e condicionado, chega-se assim a três ideias que conceituam a unidade sintética de todas as condições:

(...) todas as ideias transcendentais se deixarão colocar em *três classes*, contendo a *primeira* a *unidade* absoluta (incondicionada) *do sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade* absoluta *da série das condições do fenômeno*, a *terceira*, a *unidade* absoluta da *condição de todos os objetos do pensamento em geral*.[55]

Partindo, pois, simplesmente da aplicação do princípio da razão (encontrar o incondicionado para todas as condições) aos três tipos de condicionamento encontrados no entendimento, Kant chega finalmente ao seu objetivo, a saber, aos três conceitos fundamentais da metafísica especial: "O sujeito pensante é o objeto da *psicologia*, o conjunto de todos os fenômenos (o mundo) é o objeto da *cosmologia*, e a coisa que

contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ser de todos os seres) é o objeto da *teologia*."[56] Obtém-se assim a resposta kantiana à questão sobre a origem dos conceitos da metafísica. Para que destes conceitos resultem as especulações da metafísica tradicional, será preciso, entretanto, um afundamento na ilusão transcendental que naturalmente se constitui neste pensamento em cima do limite de toda experiência possível. Este processo, que leva da ilusão transcendental ao realismo transcendental, será retomado adiante (capítulo VII) por ocasião da exposição da dialética transcendental.

Por enquanto, interessa-nos entender melhor o uso que os conceitos do incondicionado, concebidos pela razão ainda em cima do limite da experiência possível, podem ter quando voltados para o lado do entendimento, ou seja, para a mesma experiência. Trata-se de entender as ideias não tanto como representações de objetos, mas como tarefas, segundo o dito de Kant:

(...) os conceitos puros da razão de uma totalidade na síntese das condições são necessários, ao menos como tarefa para prosseguir a unidade do entendimento se possível até o incondicionado, e fundados na natureza da razão humana, mesmo que de resto falte a estes conceitos transcendentais um uso *in concreto* que lhes seja adequado, não tendo, portanto, outra utilidade a não ser a de levar o entendimento na direção em que seu uso, ao ser estendido ao máximo, torna-se também completamente unânime consigo mesmo.[57]

Enquanto conceitos de tarefas, as ideias da razão comportam um uso que Kant chama de "regulador". Este uso, a ser analisado em seguida, não implica uma transgressão do limite da experiência possível, podendo ser concebido inteiramente em cima deste limite.

O USO REGULADOR DAS IDEIAS DA RAZÃO PURA

O uso regulador das ideias da razão vem sendo considerado com atenção crescente, particularmente a partir do momento em que a epistemologia no século XX começou a mostrar que a investigação científica efetivamente envolve conceitos e princípios que não se referem propriamente a objetos dos sentidos ou a dados empíricos, mas que ainda assim cumprem uma função essencial na construção da própria teoria. Kant se revela um pioneiro na análise desta função articuladora na constituição de uma teoria sistemática, reservando-lhe um apêndice à dialética transcendental, intitulado precisamente "Do uso regulador das ideias da razão pura", de que pudemos já tomar conhecimento em nossa abordagem do uso hipotético da razão.[58]

As ideias da razão pura podem ser úteis numa função reguladora das operações cognitivas em geral, como conceitos representativos da unidade sistemática de todo conhecimento pelos quais é introduzida a exigência de uma articulação teórica sistemática dos conhecimentos do entendimento, mesmo que não lhes possa corresponder nenhum objeto da experiência:

> Os conceitos da razão são, como dito, simples ideias e não têm certamente nenhum objeto em qualquer experiência, mas nem por isto designam objetos fantasiados e ao mesmo tempo tomados como possíveis. Eles são pensados apenas problematicamente para fundar em relação a eles (como ficções heurísticas) princípios reguladores do uso sistemático do entendimento no campo da experiência.[59]

O apêndice à dialética transcendental, no qual se encontra a passagem citada, procura mostrar que as ideias da razão pura podem ser usadas como ficções heurísticas, das quais se seguem certas proposições que, mesmo não podendo dizer respeito a objetos da experiência, podem, no entanto, constituir *máximas* da razão para a articulação sistemática dos

conhecimentos. Se pressupomos, como se faz em geral no século XVIII, uma concepção unitária e sistemática da ciência, encontraremos nesta legitimação do uso regulador das ideias da razão uma importante contribuição para a compreensão dos requisitos para a constituição de uma teoria científica.

Se o entendimento está voltado a estabelecer a unidade distributiva no conhecimento dos objetos, o próprio da razão é exigir que se avance para o conhecimento da unidade coletiva dos conhecimentos. O uso regulador das ideias da razão pura tem sua origem na necessidade de regular os procedimentos que tornam possível pensar esta unidade coletiva e sistemática do conhecimento dos objetos. Com base nas diversas tentativas empreendidas no século XX para dar conta desta instância peculiar no âmbito da teoria, poderíamos chamar esta unidade coletiva do conhecimento também de "unidade teórica" ou "unidade da teoria", regulada por conceitos e princípios teóricos, cuja função é articular sistematicamente os diversos momentos envolvidos numa teoria.

Uma teoria científica é construída com base em certos princípios, que se encontram inclusive, de modo disperso, na obra de cientistas como Galileu e Newton. Kant foi o primeiro a dar um tratamento sistemático e filosófico a estes princípios, tendo chegado a mostrar sua natureza específica, bem diferente daquela dos conceitos e princípios do entendimento, os quais, sim, têm como função estabelecer a unidade do conhecimento de objetos determinados e localizados na experiência. Depois de ter mostrado que as ideias da razão pura não dizem respeito a objetos da experiência e que, por conseguinte, sua interpretação ontológica está fadada a projetá-las no nimbo dos conceitos vazios e sem sentido, Kant mostra que estas mesmas ideias podem ter uma função muito importante na constituição da unidade sistemática do conhecimento, sendo, no entanto, imprescindível submetê-las a uma crítica prévia, justamente para evitar o deslizamento na direção de sua interpretação ontológica. Em sua função reguladora, as ideias

da razão não dizem respeito a nenhum objeto ou coisa, representando tão somente a unidade das máximas da razão destinadas a introduzir na investigação científica a exigência da unidade sistemática.

O tópico do uso regulador das ideias da razão só deixará de ter importância a partir do momento em que a ciência deixar de colocar a necessidade da unidade teórica última. Posto em relação à noção de uma "teoria unitária e sistemática", o tratamento do uso regulador das ideias da razão faz parte propriamente da tarefa fundante da crítica da razão pura, apesar de tais ideias não contribuírem para a constituição do objeto do entendimento, mas apenas para a constituição da unidade teórica do conhecimento. Em sua função fundante, afinal de contas, a crítica da razão pura tem a incumbência de estabelecer todos os princípios *a priori* necessários para o conhecimento da experiência; a estes podemos muito bem acrescentar os princípios da unidade sistemática do conhecimento, mesmo que sejam de outra natureza.

Para que as ideias da razão, sempre envolvidas numa ilusão transcendental, não comprometam, neste seu uso regulador, a experiência com devaneios especulativos e sem lastro empírico, é essencial que este uso se atenha ao limite da experiência possível. Como pode um conceito puro da razão ter utilidade no contexto da experiência, mesmo quando pensada como unidade sistemática? Como proceder neste caso, em cima do limite da experiência possível, sem se afundar, por um lado, na ilusão transcendental tomada como conhecimento objetivo, mas também, por outro lado, mantendo uma relação de algum tipo com o dado na experiência? É neste ponto que se situa a retomada por Kant dos raciocínios analógicos, os quais constituem, portanto, um momento importante da resposta crítica à questão do limite de nosso pensamento.

CAPÍTULO VI

PROCEDIMENTOS ANALÓGICOS NA FILOSOFIA CRÍTICA

Os procedimentos analógicos são propostos por Kant inicialmente como meio de responder ao problema da representação determinada das ideias da razão pura. Este problema é abordado pela *Crítica da razão pura* ao estabelecer a impossibilidade de esquematizar os conceitos da razão:

> O entendimento constitui um objeto para a razão do mesmo modo que a sensibilidade para o entendimento (...) mesmo que não se possa encontrar na *intuição* nenhum esquema para a unidade sistemática completa de todos os conceitos, ainda assim pode e deve ser dado um *análogo* de tal esquema, que é a ideia do *máximo* da divisão e a unificação do conhecimento do entendimento num princípio.[1]

Confrontados com a exigência de uma relação com a intuição para o estabelecimento da realidade objetiva dos conceitos da razão, constatamos a impossibilidade de esquematizar as ideias da mesma forma como as categorias foram esquematizadas na analítica transcendental. Pela esquematização, os conceitos puros do entendimento logram ser associados a um momento intuitivo, o que é necessário para que possam ter uma função na experiência, entendida como conhecimento de objetos da intuição sensível. As ideias da razão não têm a

mesma sorte, não podendo ser relacionadas diretamente com os objetos da experiência. Mesmo que se admita um uso regulador das ideias da razão, em vista da unidade sistemática do conhecimento obtido pelo entendimento, levanta-se agora a questão: como é simplesmente possível que elas tenham sentido e não sejam inteiramente vazias, dado que não dizem respeito à experiência?

O USO REGULADOR DE IDEIAS DA RAZÃO E O PROBLEMA DE SUA APRESENTAÇÃO

A resposta a esta questão fundamental se encontra na elaboração de um esquematismo simbólico ou segundo a analogia. Uma caracterização do procedimento de interpretação simbólica das ideias se encontra nos *Progressos da metafísica*, em que Kant distingue o esquematismo real (transcendental), que caracteriza o esquematismo das categorias, das quais foi possível uma esquematização no que se refere a funções temporais, e o esquematismo segundo a analogia, que chama de "esquematismo simbólico".[2] Se a esquematização simbólica torna possível a representação das ideias, então é de capital importância para a crítica da razão pura mostrar no que consiste o procedimento analógico ou de simbolização. Quando começamos a prestar atenção àquilo que constitui o objetivo central da crítica da razão pura, passa a se tornar claro que o procedimento analógico não é algo secundário na obra de Kant, mas que ele cumpre uma função capital. Nos *Progressos da metafísica*, encontramos uma passagem intitulada "Da maneira de proporcionar realidade objetiva aos conceitos puros do entendimento e da razão", na qual se articula o problema da realidade objetiva das categorias com o problema da realidade objetiva das ideias. A questão geral é então esta: como é possível conferir realidade objetiva a estes conceitos, as categorias e as ideias?

Kant relembra na passagem mencionada que há dois procedimentos distintos para estabelecer o sentido dos conceitos, um reservado aos conceitos que dizem respeito ao sensível e o outro àqueles conceitos destinados a pensar o suprassensível. Em ambos os casos se trata de apresentar o conceito, ou seja, mostrar que ele pode ser pensado como ligado a um objeto da experiência possível. O primeiro procedimento a considerar é o do esquematismo, pelo qual se confere realidade objetiva ao conceito diretamente, quer dizer, por meio da intuição que lhe corresponde. Assim, foi possível, na *Crítica da razão pura*, apresentar as categorias em sua esquematização, vinculando-as à intuição dos objetos da experiência em geral. O segundo procedimento é o da simbolização do conceito, imprescindível quando não é possível apresentar o conceito como diretamente vinculado à intuição.

O problema da apresentação [*Darstellung*] dos conceitos puros do entendimento e da razão poderia hoje ser definido como o problema de uma semântica *a priori*, pois em termos kantianos a possibilidade da apresentação do conceito é requisito fundamental para que ele tenha significado.[3] O fracasso na apresentação do conceito implica sua vacuidade: "Lá onde não se consegue fazer isto [apresentar o conceito], o conceito é vazio, isto é, não chega a nenhum conhecimento."[4] Quer dizer, se não se puder conferir realidade objetiva ao conceito puro, seja do entendimento, seja da razão, apresentando-o em sua conexão com um objeto da experiência possível, então este conceito é vazio e não contribui para o conhecimento. Por conseguinte, se meu conceito deve ter alguma relevância teórica, devo poder apresentá-lo, ou seja, deve existir um procedimento de apresentação. Para os conceitos puros do entendimento, tem-se um procedimento de apresentação direta na intuição, naquilo que Kant chama de esquematismo transcendental. Para os conceitos puros da razão não se tem nenhum procedimento de apresentação direta, portanto nenhuma apresentação propriamente dita, mas neles se encontra, como

recurso derradeiro para estabelecer sua realidade objetiva, um procedimento de apresentação indireta, chamado por Kant de "simbolização". Os dois procedimentos são necessários, portanto, para apresentar dois tipos distintos de conceitos:

> O primeiro se dá no caso de conceitos do sensível, o segundo é o recurso de emergência para conceitos do suprassensível, os quais não podem, portanto, ser propriamente apresentados nem dados em nenhuma experiência possível, mas ainda assim pertencem necessariamente a um conhecimento, mesmo que fosse possível somente como um [conhecimento] prático.[5]

Uma vez que se introduz neste procedimento um termo que por princípio não pode ser situado no mundo sensível, tem-se facilmente a impressão de que Kant recua, neste sentido, em relação ao resultado essencial de sua analítica transcendental, pelo qual se proíbe de antemão toda especulação sobre o suprassensível. Estaria Kant indeciso em relação às suas proposições negativas acerca do suprassensível? Não, se entendermos que ele elaborou um procedimento que lhe permite o pensamento do suprassensível em cima do limite da experiência possível. Este procedimento é o do pensamento analógico.

A passagem mencionada dos *Progressos da metafísica* permite também uma primeira aproximação ao que é a função técnica da analogia:

> O símbolo de uma ideia (ou de um conceito da razão) é uma representação do objeto segundo a analogia, isto é, segundo a mesma relação com certas consequências que é atribuída ao objeto em si mesmo com as suas próprias consequências, embora os objetos sejam de espécie inteiramente diversa.[6]

A analogia é traçada entre duas relações e não entre os ter*mos relacionados*; no caso da relação de causalidade, portanto,

não entre duas causas, o que não só impede, mas também torna dispensável qualquer admissão em relação a uma possível causa suprassensível:

> Desta maneira, não posso ter certamente nenhum conhecimento teórico do suprassensível, por exemplo, de Deus, mas ainda assim posso ter um conhecimento por analogia, sem dúvida necessária para a razão pensar; no que ela tem por base as categorias, porque pertencem necessariamente à forma do pensamento, esteja dirigido para o sensível ou para o suprassensível, apesar de, e precisamente em virtude de, por si mesmas, não determinarem nenhum objeto e não constituírem nenhum conhecimento.[7]

Isto nos permite uma aproximação inicial com este tópico fundamental da filosofia crítica que são os procedimentos analógicos: apesar de não podermos ter conhecimento teórico do suprassensível, ainda assim dispomos de um procedimento para determinar nosso pensamento em relação a ele.

Já na dialética transcendental da *Crítica da razão pura*, a analogia permite dar uma primeira resposta à questão da possibilidade das ideias da razão:

> Portanto a ideia da razão é um análogo de um esquema da sensibilidade, mas com a diferença de que a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objeto do mesmo modo (como na aplicação das categorias a seus esquemas sensíveis), mas apenas uma regra ou princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento.[8]

O esquematismo do entendimento introduz as regras deste na constituição do próprio objeto, razão pela qual as categorias têm uma função constitutiva na experiência. As ideias da razão não têm igual sorte: por um lado, elas podem no máximo se apresentar como um análogo de um esquema, e

não propriamente como um esquema da sensibilidade, uma vez que devem pensar precisamente o suprassensível ou o que está além do sensível; por outro lado, elas funcionam, não como regra constitutiva do objeto, mas como uma regra da unidade sistemática do conhecimento do entendimento. Este é o primeiro viés de aproximação da funcionalidade das ideias da razão, a saber, por sua função reguladora como regra da unidade sistemática de todo uso do entendimento.

Um pouco adiante, Kant explicita esta função de regra e princípio de unidade sistemática no plano da razão, dizendo que se trata de regras pelas quais a razão introduz um interesse próprio na perfeição do conhecimento. O interesse da razão teórica é neste ponto a unidade sistemática do conhecimento obtido pelo entendimento. Ora, a introdução de uma regra da razão se dá como máxima, quer dizer, como uma máxima a ser seguida, e não como um juízo acerca de um objeto. A máxima exige que se faça alguma coisa, neste caso, que se procure unificar os conhecimentos obtidos pelo entendimento num único sistema. Sob esta perspectiva, podemos considerar a razão como um sistema de máximas: em seu uso meramente regulador, ela não constitui conhecimento de objetos, não emite juízos sobre objetos, mas, mesmo em relação ao conhecimento destes, impõe-se como um sistema de máximas; neste caso, de máximas teóricas. Assim, por exemplo, a razão incorpora o procedimento peculiar do entendimento de especificar o conhecimento de objetos em uma máxima da especificação. A razão manda especificar, quer dizer, ela exige que o entendimento de fato faça aquilo que é de sua natureza, porque a especificação nos leva ao conhecimento da especificidade. Então a razão incorpora esta tendência natural do entendimento em uma máxima, a da especificação, e propõe a subordinação desta a uma máxima superior da própria razão, a máxima da agregação, a qual exige que se procure a unidade do múltiplo dos conhecimentos obtidos. A razão se apresenta, assim, como um sistema de máximas mesmo no domínio teórico. Quando

ultrapassamos, entretanto, o domínio teórico e vamos para a associação do domínio teórico com o domínio prático, descobrimos que a razão não se limita a dar máximas para os procedimentos teóricos, mas que está envolvida também no estabelecimento de máximas para nossas ações, funcionando como um sistema de máximas práticas que culmina no princípio da moralidade como máxima suprema de toda a razão.

Quando se pensa isto, não com relação a uma mera justaposição, mas no que se refere a subordinação das máximas, desaparece também aquilo que Kant chama em alguns lugares de conflito aparente da razão. Ao ordenar que se especifique o conhecimento de objetos e ao mesmo tempo que se progrida no sentido oposto, da agregação de todo conhecimento, pode parecer que a razão esteja dando uma ordem contraditória. Ora, esta exigência em duas direções se coloca na própria ciência moderna, na qual coexistem um princípio de unidade sistemática de todos os conhecimentos e um princípio que leva os cientistas a investigarem em detalhe os objetos; estes dois princípios têm de coexistir em um único campo de investigação, não devendo ser considerados em conflito. De onde vem então a ideia de que eles possam parecer antagônicos? Do fato de serem considerados impropriamente como proposições sobre objetos, quando na verdade são apenas máximas da razão. Como máximas da razão, estão articulados num sistema de máximas, e o conflito só se estabelece quando se passa a pensá-los como se constituíssem juízos acerca de objetos:

> Se princípios meramente reguladores são considerados como constitutivos, então podem ser antagônicos, mas se os considerarmos apenas como *máximas*, então não há um antagonismo de verdade, mas apenas um interesse diferenciado da razão, que provoca a separação do modo de pensar.[9]

Na medida em que tratamos as ideias da razão como tendo um uso enquanto regras que regulam as operações cognitivas

em vista de uma unidade sistemática de todos os conhecimentos, não chegamos a um conflito de princípios (entre máximas de especificação e máximas de agregação, por exemplo), mas constatamos que há um interesse diferenciado da razão, um interesse pelo qual se especificam os conhecimentos e um interesse de acordo com o qual o conhecimento caminha no sentido da unidade sistemática.

Retomando a exigência da apresentação dos conceitos, pode-se perguntar agora: o que resta para servir de esquema do conceito no caso daquele mais abstrato de uma coisa em geral? Resta naturalmente aquilo que constitui o esquema elementar de todo conceito em geral, a saber, a unidade dos diversos momentos representados pelo conceito. Assim sendo, a ideia de uma inteligência suprema, enquanto esquema do conceito de uma coisa em geral, nada mais faz do que representar em um conceito o princípio da unidade em sua máxima extensão, exigindo a unidade coletiva de tudo o que é conhecido. Esta unidade é alcançada considerando-se todas as coisas que se conhecem em relação a uma origem presumida, como se elas todas proviessem desta entidade única. O conceito que representa esta entidade não é da mesma natureza que daqueles que representam as coisas a serem pensadas na unidade da razão; sua função não é constitutiva (o que no que se refere à filosofia transcendental significa precisamente que o conceito não deve ser interpretado em termos ontológicos), mas meramente reguladora do pensamento que pode levar à unidade exigida pela razão.

Em sua função reguladora, as ideias dimanam de máximas da razão, pelas quais apenas se é comandado a procurar a natureza e a conexão dos objetos, sem que isto implique necessariamente que o princípio que vale para a investigação deve ser entendido também como um princípio do próprio objeto. Entendida nesta sua função heurística, a ideia funciona como um integrador de máximas de busca ou pesquisa.

A CONCEPÇÃO KANTIANA DOS PROCEDIMENTOS ANALÓGICOS

Mesmo que queiramos nos limitar à função heurística e meramente reguladora das ideias da razão, sem explorar, portanto, sua relevância no contexto prático, deparamo-nos com um problema: como é possível pensar em ideias sem romper a restrição da sensibilidade? Ou então: como é possível pensar em ideias sem infringir os limites da experiência possível? Kant dizia que as ideias como tais são conceitos do suprassensível que não comportam uma ostensão intuitiva. Ora, os limites da experiência possível são os limites colocados pelo sensível; como podemos então nos aventurar a usar alguma coisa que se propõe pensar o suprassensível? Como é simplesmente possível pensar com relação a ideias? Este é um problema familiar a Kant, que ensaia já na *Crítica da razão pura* uma resposta recorrendo ao pensamento analógico:

> Suprimimos, com relação ao objeto da ideia, as condições que restringem o conceito de nosso entendimento, mas que também tornam possível que possamos ter um conceito determinado de qualquer coisa. E então pensamos um algo, de que não temos nenhum conceito, sobre o que seja em si, mas do qual pensamos ainda assim uma relação ao conjunto dos fenômenos, a qual é análoga àquela [relação] que os fenômenos têm entre si.[10]

No pensamento analógico não nos aventuramos, na verdade, a ir além dos limites da experiência possível. O que fazemos é olhar para trás, ou seja, para aquilo que conhecemos dentro dos limites da experiência possível, traçando depois certas relações analógicas entre o bem conhecido e o que nos escapa.

Kant dá uma definição de analogia diferente daquela empregada tradicionalmente, segundo a qual ocorre no raciocínio analógico uma inferência da semelhança de efeitos para a semelhança das causas. A definição kantiana da analogia é

calcada, ao contrário, na semelhança das relações: "[Um conhecimento *segundo a analogia*] não significa, como normalmente se entende a palavra, uma semelhança imperfeita de duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas totalmente dessemelhantes."[11] O procedimento analógico tradicional sugeria que se pode traçar, por exemplo, uma analogia entre a razão do ser humano, que produz artefatos, e a razão do ser supremo, que produz o universo, estabelecendo-se, assim, uma semelhança imperfeita entre duas coisas. Com base nesta semelhança, mesmo que imperfeita, tem-se a impressão de que se conhece pelo menos alguma coisa daquele ser supremo. Kant insiste agora que o procedimento analógico assim concebido não se sustenta, porque nos falta qualquer conhecimento da causa do mundo que nos permita falar de uma semelhança com nossa razão artesanal. O que se sustenta na filosofia crítica é uma analogia que predica uma semelhança perfeita entre duas relações; no caso considerado, de duas relações causais.

Esta noção de analogia remonta, aliás, à matemática, tendo sua origem remota nos procedimentos analógicos dos matemáticos gregos. Até hoje se fala na matemática de proporções ou razões, o que em grego se dizia analogia. Assim, os matemáticos gregos falavam em analogia quando tratavam de relações do tipo: *a* está para *b* assim como *c* está para *x*, em que se estabelece certa proporção entre termos. Neste sentido, a analogia estabelece uma relação entre termos. Kant tira proveito desta concepção matemática tradicional para sugerir um procedimento calcado na própria relação e não nos termos:

> Por meio de tal analogia, posso, assim, dar um conceito de relação de coisas que me são absolutamente desconhecidas. Por exemplo, assim como se relaciona a promoção da felicidade dos filhos = a com o amor dos pais = b, assim [se relaciona] o bem-estar do gênero humano = c com o desconhecido em Deus = x que chamamos de amor; não como se tivesse a menor semelhança com qualquer inclinação humana, mas porque podemos pôr a *relação dele* ao mundo como semelhante àquela [relação] que as coisas do mundo têm entre si. Mas o conceito de relação é aqui uma simples categoria, a saber, o conceito da causalidade, que nada tem a ver com sensibilidade.[12]

Em matemática, teríamos a fórmula a : b = c : x, que pode ser lida como: *a* está para *b* assim como *c* está para *x*. Com base no exemplo, teremos: assim como a promoção da felicidade dos filhos está para o amor dos pais, assim está também o bem-estar do gênero humano para aquele algo desconhecido que devemos pensar no ser supremo.

Em seu uso mais comum na tradição, e ainda no que Kant pretende fazer com ele, o pensamento analógico prima por traçar uma analogia com a relação artesanal, introduzindo os termos seguintes: a = forma racional de um artefato; b = razão do artesão; c = forma racional do mundo; x = racionalidade do ser supremo. Por intermédio desta analogia, pensamos a racionalidade encontrada no mundo como um efeito, fazendo um uso analógico da categoria da causalidade. Ao admitir um uso de uma categoria não esquematizada, corre-se naturalmente sempre o risco de introduzir indevidamente um fator temporal, o que deve ser evitado para não contaminar o procedimento. É claro que o uso de procedimentos analógicos tem de ser feito dentro de certos limites. Sem ser propriamente uma negação do procedimento analógico, a crítica do raciocínio analógico mostra que seu uso é muito mais limitado do que pensava aquela tradição de raciocínios analógicos:

> Considera-se aqui apenas a *causa* da forma racional que se encontra por toda parte no mundo, e se atribui decerto razão ao ser supremo, na medida em que contém o fundamento desta forma racional do mundo, mas apenas segundo a analogia, isto é, na medida em que esta expressão indica apenas a relação que a causa suprema, por nós desconhecida, tem com o mundo, para neste determinar tudo de forma racional no mais alto grau.[13]

O procedimento analógico já não é admitido para nos permitir de algum modo um conhecimento daquelas causas últimas do mundo; sua função ontológica lhe é contestada. Mas Kant sugere uma utilidade relativa destes procedimentos analógicos, pois no raciocínio por analogia estabelecemos um princípio de unidade de todos os nossos conhecimentos acerca do mundo. A função do procedimento analógico é, portanto, permitir o máximo de integração dos conhecimentos do entendimento, caindo no âmbito daquele uso regulador em geral da razão.

RACIOCÍNIOS ANALÓGICOS E PENSAMENTO NO LIMITE

Pensar em cima do limite da experiência, valendo-se de um procedimento analógico, constitui, portanto, uma operação bem determinada, não sendo aceitável uma veleidade analógica qualquer. Pode-se pensar determinadamente uma analogia de relação porque se tem conceitos puros de relação, cuja origem se encontra no próprio entendimento. O âmbito de validade destes conceitos é a experiência, sendo para tanto necessário esquematizá-los no que se refere a relações temporais, como mostra a analítica transcendental. Para o pensamento analógico, basta a relação pura do entendimento, que sobra ao se abstrair da condição temporal sob a qual a categoria opera dentro da experiência. Apesar de restar apenas como uma estrutura abstrata do entendimento, sem sua concretização sensível, as categorias assim tomadas ainda são as mesmas que, por meio de sua interpretação temporal, têm uma função constitutiva dos objetos da experiência. Quanto aos elementos relacionados na analogia, os da relação analogada devem ser conhecidos (por exemplo, do artesão com seu produto), enquanto na relação análoga deve haver um ganho de sistematização dos conhecimentos acerca do elemento que nos é dado (no exemplo, o mundo) se traçarmos uma analogia com a relação anterior (da causalidade do artesão em relação a seu

produto), mesmo que o elemento desconhecido (Deus) não possa ser assim determinado. Bem considerado, o único passo que significaria uma transgressão dos limites postos pela experiência possível seria a determinação deste último elemento, a qual deve, por conseguinte, ser evitada.

Consciente da limitação de um intelecto que depende de operações judicativas reguladas por conceitos, o investigador das coisas da natureza não se aventurará em afirmações sobre a causa suprema do mundo, mas, quando necessitar de um princípio sistematizador de seus conhecimentos, limitar-se-á à analogia de relação:

> A expressão adequada a nossos débeis conceitos será: que pensamos o mundo *como se* ele proviesse, segundo sua existência e determinação interna, de uma razão suprema, pelo qual conhecemos em parte a constituição que pertence a ele mesmo, o mundo, sem nos atrever, no entanto, a querer determinar em si mesma sua causa, e, em parte, por outro lado, colocamos *na relação* da causa suprema com o mundo o fundamento desta disposição (da forma racional no mundo), sem considerar o mundo por si mesmo suficiente para tanto.[14]

Porque Kant acredita que o mundo não é fundamento suficiente da disposição racional dele mesmo ou de certos objetos que nele se encontram, o recurso a um procedimento analógico de tipo teleológico se lhe torna indispensável. O tratamento crítico deste recurso vai delineando a esfera da reflexão, mas a partir de um viés que hoje nos parece dispensável.

Na *Crítica da razão pura*, o procedimento analógico está na base daquilo que Kant chama de "uso regulador das ideias da razão", culminando naquele conceito que constituirá, na terceira *Crítica*, o princípio da própria reflexão, qual seja, o conceito de uma finalidade da natureza. Na primeira *Crítica*, este conceito é tematizado no apêndice à dialética transcendental, admitindo-se seu uso com uma função reguladora. Como se viu, está em jogo no uso regulador das ideias da

razão a unidade formal sistemática de nossos conhecimentos. Para tanto contribui finalmente também a representação de uma unidade final ou conformidade a um fim:

> A mais alta unidade formal, que repousa tão somente sobre conceitos da razão, é a unidade *final* das coisas, e o interesse *especulativo* da razão torna necessário admitir toda ordenação no mundo como se ela tivesse brotado da intenção de uma razão suprema. Pois tal princípio abre perspectivas inteiramente novas à nossa razão aplicada ao campo das experiências, de conectar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, com isto, de chegar à maior unidade sistemática das mesmas.[15]

Kant insiste em circunscrever o uso de tal procedimento teleológico ao âmbito do uso meramente regulador da razão, advertindo contra um pretenso uso constitutivo da ideia de finalidade na natureza, que leva, por um lado, ao que ele chama de *ignava ratio*, em que a razão se dispensa da árdua investigação de uma causalidade mecânica, introduzindo simplesmente uma causa final,[16] e, por outro, a uma *perversa ratio*, em que se hipostasia a máxima reguladora da razão como um tipo de entidade subjacente à própria natureza.[17]

Com base no que se viu acima sobre a função de procedimentos analógicos num pensamento que se move em cima dos limites do conhecimento, podemos entender melhor o que está em jogo com esta admissão de um uso regulador da ideia de finalidade na sistematização do conhecimento da natureza. Ao se admitir uma causa inteligente e onipotente do mundo como aquela incógnita = x da analogia, pode parecer que se está transgredindo os limites da experiência. Ora, Kant coloca precisamente esta questão: "Mas então estendemos nosso conhecimento além do campo da experiência possível?" E responde:

> *De modo algum.* Pois apenas pressupusemos um algo de que não temos nenhum conceito sobre o que seja em si mesmo (um mero objeto transcendental), mas, em relação à ordem sistemática e final do mundo, que temos de pressupor ao estudar a natureza, pensamos aquele ser, desconhecido para nós, apenas *segundo a analogia* com uma inteligência (um conceito empírico), isto é, dotamo-lo, em vista dos fins e da perfeição que nele se fundamentam, precisamente daquelas propriedades que podem conter, segundo as condições de nossa razão, o fundamento de tal unidade sistemática.[18]

O conceito de inteligência (e de vontade, pode-se acrescentar) a que se recorre na analogia é um conceito empírico, quer dizer, tirado de nossa experiência com nós mesmos como seres inteligentes, capazes de se colocar fins. Isto por si só já indica os limites de tal procedimento analógico, não havendo fundamento para a atribuição destas propriedades a um ser que, em nossa analogia de relação, aparece apenas como uma incógnita. Para os fins da analogia e tendo em vista seu uso regulador na sistematização dos conhecimentos, predica-se uma relação de causalidade final, na qual se requer do agente causador pelo menos a racionalidade e o poder suficientes para dar conta da ordem que se quer introduzir no mundo.

Voltaremos (capítulo X, deste trabalho) ao uso de procedimentos analógicos em explicações teleológicas, no contexto da *Crítica da faculdade do juízo*, em que Kant passa a tratá-los como relacionados à faculdade do juízo reflexionante. Mas se pode antecipar desde já que, tanto na primeira quanto na terceira *Crítica*, as analogias teleológicas têm um uso meramente regulador. Na primeira *Crítica*, está em questão o uso regulador das ideias da razão, e não é difícil ver que este uso é preconizado em relação a operações judicativas acerca dos nexos sistemáticos de nossos conhecimentos de experiência. Na terceira *Crítica*, explicita-se finalmente que há um uso regulador de certos conceitos da razão na faculdade do juízo reflexionante. A continuidade em relação ao tratamento crítico da analogia pode ser vista numa passagem da *Crítica da faculdade do juízo*:

O conceito de uma coisa como em si fim da natureza não é um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas pode assim mesmo ser um conceito regulador para a faculdade do juízo reflexionante, para conduzir a investigação sobre objetos desta espécie e refletir sobre seu fundamento último de acordo com uma analogia remota com nossa causalidade segundo fins em geral.[19]

A explicitação da função reflexionante envolvida em nossas operações cognitivas levará a uma nova alocação dos procedimentos analógicos, que serão reconhecidos como um precioso recurso característico da faculdade do juízo reflexionante. Esta faculdade, aliás, poderia ser apresentada como a faculdade da crítica ou do pensamento em cima do limite do pensamento, uma vez que ela se move na fronteira entre o que se pode conhecer e o que não nos é possível conhecer nem determinar cognitivamente. Pensar em cima do limite nada mais é, neste sentido, do que refletir sem o compromisso de julgar definitivamente.

Se, para o pensamento da constituição do mundo, precisamos, pelo menos em parte, de um fundamento que não está dado com o próprio mundo, então há que se definir o que nos é possível estabelecer acerca deste fundamento. Despachando a tradicional analogia entre as causas, Kant pode se recusar a atribuir à causa suprema qualquer coisa parecida com a racionalidade humana, mesmo que esta constitua o pivô da relação analogada. Esta atribuição de racionalidade e vontade ao ser supremo é recusada como antropomorfismo dogmático. Em última instância, tratar-se-ia mais uma vez de uma ontologização ingênua de operações de nossa razão. Não podendo aceitar o antropomorfismo tradicional, Kant sugere, no entanto, que podemos lançar mão de certo antropomorfismo simbólico. Porque procedendo analogicamente, no limite da experiência possível,

> não atribuímos ao ser supremo *em si mesmo* nenhuma das propriedades pelas quais pensamos objetos da experiência, e evitamos com isto o antropomorfismo *dogmático*, mas as atribuímos ainda assim à relação dele com o mundo, e nos permitimos um antropomorfismo *simbólico*, que de fato diz respeito apenas à linguagem, e não ao objeto.[20]

Com o antropomorfismo simbólico, Kant não sugere outra maneira de conceber o ser supremo, outro procedimento de atribuição ontológica, mas afasta simplesmente o conjunto destas considerações analógicas do domínio da ontologia. Doravante faremos uso de uma linguagem analógica para dar uma roupagem sensível às ideias da razão, sabendo que, com isto, não estamos atribuindo qualquer coisa àquele foco imaginário de nossos pensamentos.

A SIMBOLIZAÇÃO COMO MEIO DE SENSIFICAÇÃO DE IDEIAS DA RAZÃO PURA

As operações do intelecto humano só logram estabelecer algum sentido quando se voltam para o que é dado na intuição sensível. A sensibilidade constitui, desta maneira, o horizonte decisivo da significatividade do que podemos fazer com nossos conceitos e raciocínios. Mesmo que as ideias da razão pura não tenham nenhuma referência direta no mundo sensível, precisam ser associadas a algo que tenha a ver com nossa experiência do sensível, pois do contrário seriam representações inteiramente vazias e sem significado. Para o intelecto humano, é fundamental a interpretação sensível de suas representações, por mais puras e abstratas que sejam. Lá onde não é possível uma interpretação direta com relação a algum elemento da intuição sensível, como no caso das ideias da razão pura, faz-se necessário algum procedimento de interpretação indireta. Kant se vale de procedimentos de interpretação indireta em vários contextos, dando-lhes também nomes diversos, como "simbolização"[21] e "esquematismo da analogia".[22]

O metafísico tradicional esquece a origem da analogia e acredita que estamos falando de coisas, quando na verdade

estamos apenas tentando dar uma ancoragem sensível às ideias de nossa razão, que não falam propriamente de nada. O potencial do procedimento de simbolização[23] é particularmente explorado no texto sobre a religião nos limites da simples razão para apontar que os conteúdos da fé, ainda que não tenham um fundamento teórico, mostrando-se inúteis do ponto de vista cognitivo, podem adquirir um significado altamente interessante para a razão, desde que sejam sistematicamente interpretados em termos práticos ou morais. Assim, por exemplo, a propósito do sacrifício do filho de Deus, uma narrativa que se encontra nos quatro Evangelhos, tem-se uma interpretação ontológica tradicional, a do fiel cristão que diz que tudo se passou como está escrito, que Deus se fez homem (assumiu a forma física de uma de suas criaturas), que este homem é, pois, o filho de Deus ou o Deus-filho, que ele foi perseguido e finalmente crucificado; tudo isto sendo não apenas uma narrativa, carente ainda de uma interpretação adequada, mas o relato de fatos acontecidos entre o mundo sensível (dos homens) e o mundo suprassensível (de Deus).

Negando a validade objetiva teórica das representações do suprassensível, quer dizer, destruindo sua interpretação ontológica,[24] Kant estabeleceu, na dialética transcendental da primeira *Crítica*, a base definitiva para recusar a interpretação literal (ontológica) destas narrativas. O que resta, então, é a possibilidade de sua interpretação prática, tendo elas a função de dar uma roupagem sensível aos conceitos da razão prática pura. Esta simbolização das ideias da razão decorre naturalmente da limitação da própria razão, que faz com que "tenhamos sempre necessidade de certa analogia com seres da natureza, a fim de nos tornar apreensíveis disposições suprassensíveis".[25] As disposições suprassensíveis em questão neste caso não são, bem-entendido, atributos da divindade, mas disposições morais, como a de submissão ao comando da razão pura, a de sacrifício dos apetites naturais em favor da ordem moral etc. Para tornar estas disposições

mais apreensíveis, para lhes dar, de certa maneira, uma roupagem sensível, apreensível em nossa imaginação, são de grande utilidade aquelas narrativas das aventuras da lei encarnada, desde que não se confunda o simbolismo da esquematização analógica com determinações ontológicas, como é o esquematismo propriamente dito. Por isto, falando da simbolização das ideias morais pelas narrativas bíblicas, Kant lembra:

> Este é o *esquematismo da analogia* (para o esclarecimento), o qual não podemos dispensar. Mas transformar este em um *esquematismo da determinação do objeto* (para a ampliação de nosso conhecimento) é *antropomorfismo*, que na intenção moral (na religião) tem as mais prejudiciais consequências.[26]

O resultado da interpretação ontológica de todas aquelas imagens e narrativas, destinadas a simbolizar conceitos da moralidade (do suprassensível), é certo antropomorfismo dogmático, pernicioso por transformar um símbolo de interesse moral em um objeto de interesse da razão prudencial (garantir a própria felicidade futura).

Então, no contexto da religião, Kant explicita que esta roupagem simbólica deve na verdade ser entendida como dizendo respeito a relações morais: com relação ao aspecto categórico da lei moral, nós mesmos nos situamos como aquele filho que se deve sacrificar, e a voz que ordena esta lei moral como categórica é o pai que prefere ver seu filho crucificado etc. Isto é esquematismo analógico, sendo que os conceitos do suprassensível são os da razão prática pura ou da moralidade. Kant vê esta simbolização como indispensável, pois sem ela não conseguimos tornar apreensíveis estas relações, não conseguimos torná-las acessíveis ao nosso entendimento limitado. Um intelecto discursivo precisa separar e distinguir, para depois entender na conjunção que ele mesmo realiza; assim, no caso da relação de um ser sensível e limitado com a lei pura de sua vontade, pensa-se em dois momentos separados

o que é propriamente a relação da lei moral com a vontade que se deve submeter a esta lei que ela mesma se impõe. De fato não são figuras separadas, mas é a mesma vontade, a mesma razão prática que se dá uma lei e que obedece ou não a esta lei, pai e filho sendo, afinal de contas, a mesma coisa. O que é propriamente suprassensível, portanto não submetido às condições da sensibilidade, como o espaço e o tempo, adquire uma roupagem sensível, e a narrativa permite representar no espaço e no tempo, claro que meramente por analogia, o que não comporta tempo nem espaço. Então a narrativa do sacrifício do filho de Deus esquematiza analogicamente, quer dizer, apresenta, numa narrativa em que temos o tempo, coisas acontecendo antes e depois, e assim conseguimos pensar de alguma forma isto que originalmente quase que desaparece em relações conceituais puras. Para que isto se torne apreensível e acessível ao nosso entendimento limitado, precisamos interpretar simbolicamente.

O texto sobre a religião nos limites da simples razão interpreta várias passagens bíblicas, sempre lembrando que se trata de simbolismo e que, portanto, não devemos pensar que se está falando daquele ser para nós incognoscível e que constitui a incógnita de nosso pensamento analógico, mas que estamos falando de ideias da razão prática, para as quais procuramos uma roupagem sensível por meio destes esquemas analógicos. Na *Crítica da faculdade do juízo*, encontra-se ademais um recurso extra para a simbolização da moralidade que consiste em lançar mão da beleza como símbolo do bem moral.[27] No conjunto da obra kantiana, o procedimento de simbolização ou de esquematização analógica cumpre, pois, uma função importante, particularmente na apresentação dos conceitos do suprassensível (em especial, dos conceitos morais) numa roupagem sensível.

Está claro, portanto, que Kant não só admite certo discurso acerca do suprassensível, mas que ele chega mesmo a investigar o problema da apresentação dos conceitos deste âmbito

num intelecto essencialmente limitado ao conhecimento do sensível. A questão que se coloca, então, na perspectiva de uma crítica mais rigorosa, é a seguinte: o que autoriza a introdução e a manutenção de representações do suprassensível em geral? Pois, baseados nos princípios estabelecidos na analítica transcendental, poderíamos querer exigir que se pare simplesmente de jogar com estas representações vazias e sem significado. Para mostrar que Kant não abriu mão do rigor crítico no tratamento desta questão, vamos nos capítulos seguintes investigar, em primeiro lugar, como não se deve proceder com estas representações (capítulo VII), em segundo lugar, como se abre, no âmbito do conhecimento teórico, um lugar para a representação do suprassensível (capítulo VIII) e, finalmente, como é ocupado este lugar, cognitivamente vazio, com a legitimação de uma lei prática da razão pura (capítulo IX).

CAPÍTULO VII

A DIALÉTICA TRANSCENDENTAL
Lógica da ilusão e catarse metafísica

Voltando-nos para a dialética transcendental propriamente dita, cabe inicialmente ressaltar que o tratamento dado por Kant à metafísica tradicional não se esgota numa única perspectiva, qual seja, nesta altura, a perspectiva crítico-dialética. É preciso, na leitura da dialética transcendental, distinguir quatro momentos que se entrecruzam na exposição de Kant, dificultando muitas vezes a compreensão da continuidade dos argumentos. No primeiro momento, trata-se de mostrar a origem das representações metafísicas acerca da alma, do mundo e de Deus, estabelecendo a dialética em seu tratamento como uma dialética natural da razão pura (o que será apresentado sumariamente no primeiro item deste capítulo). Uma crítica adequada delas poderia neutralizar a natural tendência ilusória de que vêm acompanhadas, liberando-as mesmo para um uso regulador na constituição de sistemas teóricos unitários, o que constitui o segundo momento presente na exposição de Kant (um exame sumário deste segmento do tratamento das ideias da razão pura se encontra no capítulo V deste livro em "A razão como fonte de ideias"). O terceiro momento é o desmonte do realismo transcendental na compreensão destas representações da razão pura, tarefa que constitui a parte mais árdua e elaborada na exposição do texto (e que

será tratado no final deste capítulo). Finalmente, cabe registrar ainda como um momento distinto da exposição da dialética transcendental a introdução de uma perspectiva prática, que se apresenta como um interesse próprio da razão pura em seu enleio dialético (este momento será tratado no capítulo seguinte). O entrecruzamento destes quatro momentos confere ao capítulo da dialética transcendental sua peculiar densidade e dificuldade.

A ORIGEM DOS PROBLEMAS METAFÍSICOS

No âmbito da escola wolffiana, de que parte o desenvolvimento de Kant, os capítulos da metafísica especial (sobre Deus, o mundo e a alma), que constituem em termos populares a metafísica por excelência (por se ocuparem do suprassensível ou do que transcende o físico), eram elaborados com base nos resultados estabelecidos na metafísica geral, o que significa que toda a interrogação acerca do suprassensível era feita numa perspectiva ontológica (sendo ontologia a disciplina tratada no capítulo da metafísica geral). Ora, o primeiro passo da *Crítica da razão pura*, a analítica transcendental, empreende uma redução das pretensões de conhecimento ontológico ao domínio do sensível: só temos conhecimento de objetos na medida em que submetemos a nossos conceitos ou conceituamos o múltiplo da sensibilidade. Este é então o resultado essencial da analítica transcendental, a qual deveria substituir a ontologia e suas pretensões dogmáticas. Se pretensões ontológicas só podem ser legitimamente levantadas em relação ao domínio sensível, então as pretensões de conhecimento levantadas na metafísica especial, como respostas a interrogações acerca do suprassensível, devem ser sistematicamente negadas.

A grande tradição da metafísica até Kant se caracteriza pela fixação ontológica, o que se expressa, então, do ponto de vista das investigações, pelo propósito essencial de chegar

ao conhecimento de suas ideias como objetos. Repensando criticamente a esfera de legitimidade das pretensões ontológicas, agora reduzidas a pretensões de conhecimento de objetos dados na intuição sensível, Kant é levado, em seguida, à crítica da metafísica especial, em relação à qual se tornou patente que não é possível sustentar legitimamente nenhuma pretensão ontológica com base apenas em elementos teóricos. Pois o propósito da tradicional metafísica especial era o conhecimento de certo tipo de entes. O que caracteriza a crítica kantiana da metafísica especial não é, contudo, a negação pura e simples dos pretensos conhecimentos defendidos em tantos manuais de metafísica. As negações da metafísica empreendidas por certo empirismo radical e pelo ceticismo compartilham ainda, na leitura de Kant, a tese ontológica dos metafísicos dogmáticos, ou seja, concordam com estes na premissa elementar de que os metafísicos nunca falaram senão de um pretenso conhecimento de objetos, tratando-se apenas, agora, de negar que tal conhecimento seja possível.

Como os conceitos e pretensões da metafísica assim criticados têm sua origem na razão, sua crítica é propriamente uma crítica da razão (pura). Sob este viés, entende-se então o que constitui o esquema básico a dar unidade à obra. Na introdução da *Crítica da razão pura*, Kant diz que concebe "a ideia de uma ciência particular que pode ser chamada de *crítica da razão pura*".[1] O emprego do termo "ciência" não nos deve servir de pretexto para não investigar mais a fundo aquilo de que se trata; ainda pelo século XIX afora veremos vários programas filosóficos reivindicando o caráter de ciência. O que importa neste caso é entender o que seria esta ciência, quer dizer, o que vem a ser a ideia kantiana de uma crítica da razão pura:

> (...) assim podemos considerar uma ciência do simples julgamento da razão pura, de suas fontes e limites, como a *propedêutica* ao sistema da razão pura. Tal [ciência] não poderia ser chamada uma *doutrina*, mas apenas *crítica* da razão pura, e sua utilidade seria, em

vista da especulação, efetivamente apenas negativa, não servindo para a ampliação, mas apenas para a purificação de nossa razão, mantendo-a livre de erros, o que é já ter ganho bastante.[2]

Deparamos de saída com uma caracterização da crítica da razão pura como um procedimento rigoroso no âmbito do julgamento ou, enfaticamente, do simples julgamento. A importância disto para o entendimento dos procedimentos e do alcance da filosofia crítica em geral deverá ficar clara quando mais adiante nos ocuparmos do simples julgamento [*diiudicatio*, em latim; *Beurteilung*, em alemão] e esclarecermos sua vinculação com a reflexão em geral. Antecipando, está colocado já neste ponto o caráter reflexionante da crítica da razão pura e, por extensão, da filosofia crítica em geral.[3]

Antes de tudo, a filosofia crítica instaura um fórum para o julgamento da razão pura, em que se decidirá acerca de suas fontes e de seus limites. Neste sentido, crítica e julgamento designam propriamente o mesmo procedimento, sendo a analogia jurídica explicitamente traçada por Kant em diversos momentos de sua obra. A razão pura instaura um processo quase jurídico para averiguar o fundamento de suas próprias pretensões; ela se submete ao tribunal que ela mesma instaura, no qual se dará finalmente o julgamento da razão pura. Este processo de julgamento da razão pura é entendido como necessário para que se possa posteriormente desenvolver o sistema da razão pura; neste sentido, ele tem um caráter propedêutico, preparatório e introdutório. Sem o julgamento crítico prévio da razão pura, em que se estabelece a segurança de seu fundamento, qualquer construção sistemática com base na razão pura deve ser considerada infundada.

No decorrer deste julgamento da razão pura ficará claro que suas fontes acarretam limites, cuja observância é cobrada da razão pura, revelando-se o processo todo como essencialmente negativo. E Kant especifica: negativo em vista da especulação. Por trás desta especificação se encontra um movimento

básico da crítica da razão pura pelo qual ela é levada a apontar para algo que ela mesma não pode estabelecer, mas em relação ao qual tem de definir claramente seus limites, para evitar os erros que se tornam inevitáveis quando tenta ir além dos limites. O julgamento crítico da razão pura permite, assim, uma purificação desta, purificação esta que se mostrará fundamental quando se chegar a considerar o que está em jogo nas confusões especulativas de uma razão que não reconhece seus limites. Vimos já que a razão pura pode ser tomada num sentido mais amplo, abrangendo o *a priori* do entendimento (constitutivo na experiência), da razão (que só pode ser constitutiva no domínio prático) e do juízo (fundante do estético puro). O processo crítico do julgamento da razão pura passa, por conseguinte, por estes momentos mostrando toda a sua abrangência.

Na *Crítica da razão pura*, Kant se ocupa da razão pura num sentido restrito, como faculdade do conhecimento *a priori* que levanta pretensões legítimas no âmbito da experiência, mas transgride também os limites que lhe são postos por este âmbito de validade. A razão pura teórica tem sua validade circunscrita ao conhecimento obtido pelas operações do entendimento; enquanto propondo certas representações puras independentes deste, ela se enreda em todo tipo de contradições, carecendo de uma disciplina que a mantenha nos limites em que pode legitimar suas operações. Em relação ao entendimento puro, a *Crítica da razão pura* chega a resultados bem positivos, mostrando que a própria experiência só é possível mediante certos conceitos e princípios *a priori* do entendimento. Enquanto limitadas ao âmbito da experiência, as representações *a priori* da faculdade cognitiva podem, portanto, ser legitimadas; mas na medida em que a razão pura teórica pretende conhecer relações que estariam além da experiência possível, tornando-se para tanto especulativa, a crítica terá um resultado negativo, mostrando que as pretensões assim levantadas não podem ser legitimadas com base nas operações

do intelecto humano e dos limites que lhe são postos. Em sua parte dialética, a *Crítica da razão pura* trata a metafísica tradicional como a tentativa de estabelecer pretensões cognitivas em relação ao que está além dos limites da experiência possível; em relação à metafísica tradicional, então, ela tem um resultado negativo e destruidor. Na medida em que desmonta os dispositivos que levavam a pretensões infundadas, a crítica cumpre uma função purificadora, pois estabelece como âmbito de validade das pretensões cognitivas o núcleo seguro da experiência possível e mostra como ilusórias todas as pretensões levantadas acerca de entidades e relações não circunscritas a este núcleo.

Não se poderia falar de limites da razão se não fosse possível estabelecer critérios de seu uso legítimo em algum âmbito, quer dizer, se não se pudesse traçar uma clara distinção entre as representações que podem ser ditas objetivamente válidas e as que não chegam a ter demonstrada sua validade objetiva. O estabelecimento de um domínio da realidade objetiva de representações ocorre pela associação a um determinado modo da sensibilidade. Para um ser racional finito, a objetividade de suas representações tem a ver com sua ancoragem na sensibilidade. No caso da *Crítica da razão pura*, a sensibilidade que constitui o referencial necessário de todas as operações cognitivas é a dos sentidos enquanto fornecem sensações. Não sendo considerada propriamente um problema, a associação de representações empíricas (precisamente aquelas extraídas da própria sensibilidade) com a sensibilidade não constitui objeto da primeira *Crítica*; esta tem como alvo um conjunto de representações puras (portanto não extraídas da sensibilidade) em relação às quais se coloca seriamente a questão de se elas podem encontrar aplicação naquilo que está ligado à sensibilidade. É neste sentido estrito que se contrapõe na filosofia teórica razão e sensibilidade, tratando-se de mostrar que representações puras da razão podem reportar-se à sensibilidade, e até mesmo

que, com relação ao âmbito da experiência, elas têm de fazê-lo. Só na medida em que se fixa este diferencial do domínio da experiência possível, pode-se dizer que o uso teórico da razão não vai além dos limites da experiência possível, como Kant faz nos *Progressos da metafísica*, numa seção intitulada "Da extensão do uso teórico-dogmático da razão pura": "O conteúdo desta seção é a proposição: a extensão do conhecimento teórico da razão pura não vai mais longe do que até objetos dos sentidos."[4] O conhecimento de objetos dos sentidos constitui, portanto, o limite último de todas as operações cognitivas da razão, sendo, por conseguinte, determinada por eles também a extensão do uso teórico da razão pura.

A relação do conhecimento empírico com os sentidos é tratada como trivialmente simples: tendo sua origem nestes, as representações empíricas têm sua validade garantida em relação a estes mesmos sentidos. No entanto, a relação não é tão simples quanto sugerem certas colocações de Kant, uma vez que a analítica transcendental se encarrega de mostrar precisamente que não haveria mesmo conhecimento empírico sem certos princípios *a priori* do entendimento. As dificuldades que podem ser levantadas acerca da relação entre o conhecimento empírico e os sentidos são trivializadas certamente no intuito de enfatizar o problema capital da filosofia transcendental, qual seja, o da relação dos conhecimentos puros com a sensibilidade: como pode algo que, por definição, não extrai nada dos sentidos referir-se ainda assim à sensibilidade? Vamos encontrar esta contraposição entre um elemento puro, não derivado da sensibilidade, e a própria sensibilidade, ao mesmo tempo que se afirma sua interconexão necessária, em três momentos da *Crítica da razão pura*, quais sejam, o da intuição pura, o do entendimento puro e o da razão pura propriamente dita. Trata-se de três ordens de representações puras no domínio teórico, tendo cada qual sua origem em operações fundamentais do intelecto, com pretensão à validade objetiva.

Na primeira ordem, temos os conceitos matemáticos, cuja validade objetiva é estabelecida pela construção das relações dadas imediatamente na intuição pura ou na forma *a priori* de toda intuição. Desde a *Dissertação* de 1770, Kant afirma a necessidade de tratar o espaço e o tempo como formas puras da intuição, sendo possível estabelecer em relação a eles a validade objetiva das representações matemáticas em geral. O procedimento característico do estabelecimento do nexo destas representações com a sensibilidade é o da construção dos objetos que lhes correspondem na forma pura da intuição. Uma vez que a forma da intuição é necessária em relação a tudo o que nos pode ser dado pela intuição sensível ou pela sensibilidade, a construção de relações correspondentes a nossos conceitos matemáticos nesta forma mostra que estes conceitos são necessariamente válidos para tudo o que nos pode ser dado na sensibilidade. É deste modo que Kant atende, em relação a esta primeira ordem de representações puras, à exigência de que elas tenham a ver com os objetos dos sentidos.

A segunda ordem de representações puras a ser abordada pela crítica da razão teórica é a dos conceitos e princípios *a priori* do entendimento, cabendo mostrar também em relação a eles que podem cumprir uma função em relação aos objetos dos sentidos. Esta é a tarefa da analítica transcendental, em que se procura mostrar que estas representações puras do entendimento são constitutivas do próprio objeto da experiência, ou seja, que sem elas não se poderia propriamente falar de *objetos* dos sentidos. A exigência posta pela crítica em geral em relação a todos os conceitos, de que eles tenham uma referência a objetos dos sentidos, é atendida neste caso estabelecendo os *conceitos* puros do entendimento como condições necessárias da possibilidade dos próprios objetos.

A terceira ordem de representações puras da razão teórica é constituída pelas ideias ou conceitos puros da razão propriamente dita (como faculdade distinta do mero entendimento). Também elas levantam pretensão de conhecimento de objetos,

a saber, acerca da alma, do mundo e de Deus, cabendo investigar em que medida logram estabelecer um nexo necessário com o que é dado nos sentidos. As ideias da razão pura constituem o núcleo mais problemático das representações puras da razão teórica, por articularem desde logo relações que se situariam para lá do âmbito em que encontramos os objetos dos sentidos. A *Crítica da razão pura* investiga a relevância cognitiva de nossas representações puras em geral, mostrando que os conceitos matemáticos e as categorias do entendimento possuem uma relevância cognitiva inegável, o que constitui um resultado essencialmente positivo. Com relação às ideias da razão pura, o resultado da crítica, dizia Kant, é essencialmente negativo, o que podemos de fato ver numa parte daquilo que é feito pela crítica. Mas, para entender o tratamento complexo que a *Crítica da razão pura* dá às ideias da razão pura, é preciso ver que ele não se dá numa única perspectiva, mas que o texto se desdobra em diversos ângulos de abordagem das mesmas ideias.

Coloca-se de saída já o problema de sua exposição ou de sua associação com algum elemento relacionado à sensibilidade: será preciso conceber um procedimento de interpretação destas ideias relativamente à sensibilidade. A questão a ser enfrentada é a seguinte: se estas ideias não dizem respeito a objetos dos sentidos, como é possível simplesmente pensar algo por seu intermédio? Em que medida elas não são inteiramente vazias? Como posso pensar algo que não tem nada a ver com os sentidos ou do qual nada me é dado pela sensibilidade? O tratamento desta problemática constitui uma das perspectivas fundamentais da crítica da razão pura em geral. A abordagem dialético-negativa das ideias da razão pura se caracteriza pela recusa das pretensões levantadas em relação a elas no sentido de constituírem conhecimento de objetos e pelo desmonte dos procedimentos típicos da metafísica, pelos quais se acreditava poder chegar a tais conhecimentos. O que anima este movimento negativo é o resultado essencial

da analítica transcendental segundo o qual o conhecimento teórico não se estende além da experiência possível, não indo mais longe do que o entendimento dos objetos dos sentidos. Na medida em que as ideias da razão pura levantam pretensões que se situariam além dos limites do conhecimento de objetos dos sentidos, seus pretensos objetos são propriamente transcendentes ou se encontram fora do domínio da experiência possível.

Para dar um tratamento exaustivo destas pretensões, Kant se propõe inicialmente a investigar a origem dos conceitos da razão pura:

> (...) a razão humana avança irresistivelmente, impelida por necessidade [*Bedürfnis*] própria, até questões tais que não podem ser respondidas por nenhum uso da razão na experiência ou princípios daí tirados, e desta maneira sempre existiu efetivamente em todos os homens alguma metafísica assim que a razão neles se estende até a especulação.[5]

O ímpeto de ir além dos limites da experiência possível decorre, portanto, de uma necessidade da própria razão. Este caráter de necessidade das indagações da razão pura torna necessária a crítica como purificação contínua da razão; se os castelos aéreos da metafísica não tivessem sua origem nesta necessidade da razão pura, o desmonte cético que deles se fez em várias épocas do pensamento humano teria há muito eliminado o interesse que por eles se nutre em todos os tempos. O impulso de ir além dos limites da experiência possível torna essencial o pensamento crítico dos limites, pois, só na medida em que a razão se convence de que lhe é absolutamente impossível estabelecer qualquer coisa acerca do que se situaria além destes limites, pode-se fazer com que ela se submeta a uma disciplina crítica pela qual tal impulso pode ser mantido sob controle.

A partir do texto dos *Prolegômenos*, Kant possui uma fórmula para colocar a questão acerca da origem das ideias da razão pura, fórmula que ele introduz na *Crítica da razão pura* nas alterações feitas para a segunda edição: "*Como é possível a metafísica enquanto disposição natural?* Isto é: como surgem da natureza da razão universal dos homens as questões que a razão pura se coloca e que ela é impelida por sua própria necessidade a responder tão bem quanto possa?"[6] Antes mesmo de se perguntar se os resultados a que chegou o pensamento que buscou responder a estas questões têm algum fundamento, Kant se coloca a tarefa de elucidar a origem de tais questões. Trata-se de descobrir a disposição natural em que radicam os problemas da razão pura; de algum modo, o intelecto humano deve possuir dispositivos primitivos que geram uma ordem de questões que não podem ser respondidas recorrendo à experiência de objetos dos sentidos. A razão pura se apresenta como tal disposição natural, enquanto faculdade distinta do entendimento.

Viu-se anteriormente (no capítulo V, em "A razão como fonte das ideias") que a razão pura só se constitui em fonte de conceitos próprios ou ideias ao se aplicar seu princípio ou máxima do incondicionado ao variado conhecimento condicionado do entendimento. Como neste processo a aplicação da máxima que manda encontrar o incondicionado implica o princípio da razão pura segundo o qual, se é dado o condicionado, também o é toda a série das condições subordinadas, ou seja, o incondicionado, a formação de ideias da razão pura envolve naturalmente a ilusão transcendental de que estas não são meramente subjetivas, como simples produtos da própria razão, mas se aplicam a um objeto, mesmo que este não possa ser dado na experiência, a saber, aquela totalidade da série de condições que seria ofertada com o condicionado de que parte o processo inferencial da razão. Desta ilusão transcendental para a metafísica como pretensa ciência sobre os objetos

representados pelas ideias transcendentais vai só o passo de desconhecer que se trata efetivamente de uma ilusão.

Na origem das questões típicas da metafísica especial se encontra, portanto, a falta de uma crítica que dê conta da ilusão transcendental que envolve todas as operações da razão pura.

ILUSÃO TRANSCENDENTAL E REALISMO TRANSCENDENTAL

A doutrina kantiana da ilusão transcendental só passou a ser objeto de estudo mais detalhado em tempos bem recentes.[7] Uma atenção maior a esta parte da filosofia crítica de Kant aponta para a necessidade de distinguir entre ilusão transcendental, natural e inevitável no uso da razão pura, e realismo transcendental, uma posição metafísica em relação ao conhecimento objetivo, alvo da crítica kantiana enquanto processo de desmonte de pretensos argumentos da razão pura para estabelecer, via raciocínio, conhecimento acerca de objetos supostamente correspondentes às suas ideias.

A ilusão transcendental é inevitável, quer dizer, "não cessa mesmo que já se a tenha revelado e compreendido claramente sua nulidade por meio da crítica transcendental",[8] em virtude da natureza da própria razão:

> (...) em nossa razão (considerada subjetivamente como uma faculdade cognitiva humana) se encontram regras fundamentais e máximas de seu uso que têm perfeitamente o aspecto de princípios objetivos, e por isto acontece que a necessidade subjetiva de certa conexão de nossos conceitos em prol do entendimento é tomada como uma necessidade objetiva, da determinação das coisas em si mesmas. Uma *ilusão* que não se pode evitar de modo algum, assim como também não podemos evitar que o mar nos pareça mais alto no meio do que na margem, porque vemos aquele por meio de raios de luz mais altos do que este, ou, mais ainda, assim como até mesmo o astrônomo não pode impedir que a Lua lhe pareça maior no nascimento, embora ele não seja enganado por esta ilusão.[9]

O tratamento crítico da ilusão transcendental é necessário porque ela induz o intelecto a juízos transcendentes, ou seja, juízos sobre pretensos objetos além de toda experiência possível. Cabe à dialética transcendental desfazer a fantasmagoria cognitiva destes juízos transcendentes, mantendo a ilusão transcendental em seu devido lugar e evitando assim que continue a enganar. Mesmo no uso regulador das ideias da razão esta ilusão não deixaria de estar presente, só deixando de enganar, por ter sido antes tratada devidamente pela crítica da razão pura. Mas esta crítica não pode fazer desaparecer a ilusão transcendental,

> pois temos a ver com uma *ilusão natural* e inevitável que se baseia em princípios subjetivos e os coloca como objetivos (...) Há, portanto, uma dialética natural e inevitável da razão pura, não uma em que se enreda talvez um ignorante, por falta de conhecimentos, ou que algum sofista inventou artificialmente para confundir pessoas razoáveis, mas uma que está ligada incontornavelmente à razão humana e que, mesmo depois de termos descoberto sua fantasmagoria, não cessará de se dissimular para ela e impeli-la incessantemente para enganos momentâneos, que precisam ser suprimidos a cada vez.[10]

Ou seja, mesmo depois de se ter desmontado o realismo transcendental no concernente às ideias da razão pura, a ilusão transcendental não cessará, constituindo um perigo recorrente para uma razão pura incauta.

Já o realismo transcendental, acredita Kant, pode ser erradicado definitivamente. Ao se buscar uma definição para ele, conceito certamente importante já que engloba as alternativas ao idealismo transcendental propugnado por Kant,[11] fica-se limitado a duas passagens, que ainda por cima apresentam uma determinação parcial. Na perspectiva do idealismo transcendental,

os objetos da experiência são apenas fenômenos, e não coisas em si mesmas, sendo espaço, tempo e categorias tão somente as formas *a priori* que tornam possível o ordenamento de um múltiplo de sensações na unidade da representação de um objeto. Até a filosofia transcendental crítica, cujos fundamentos foram estabelecidos por Kant em sua analítica transcendental, acreditava-se que estas representações tinham de se referir a coisas em si mesmas ou então não teriam nenhum sentido, o que caracteriza o realismo transcendental. Em sua primeira apresentação do realismo transcendental, Kant se limita, entretanto, a mencionar as formas *a priori* da intuição, como se as formas *a priori* do entendimento não fossem igualmente suscetíveis de uma interpretação realista:

> A este idealismo[12] se contrapõe um *realismo transcendental* que considera espaço e tempo como algo dado em si (independentemente de nossa sensibilidade). O realista transcendental representa, portanto, fenômenos externos (quando se admite sua realidade) como coisas em si mesmas que existem independentemente de nós e de nossa sensibilidade e que seriam, portanto, fora de nós também de acordo com conceitos puros do entendimento.[13]

Esta última formulação certamente aponta para o conjunto das representações *a priori* envolvidas no realismo transcendental como um todo, mas o faz de uma forma pouco clara.

A outra passagem tampouco é mais esclarecedora no que diz respeito às implicações todas do realismo transcendental:

> Demonstramos suficientemente na estética transcendental que tudo o que é intuído no espaço e no tempo, portanto, todos os objetos de uma experiência possível, para nós nada mais são do que fenômenos, isto é, meras representações (...) O realista em sentido transcendental faz destas modificações de nossa sensibilidade coisas subsistentes em si e, por isto, de *meras representações*, coisas em si mesmas.[14]

Por isto, talvez seja útil, para se chegar a uma compreensão mais adequada do realismo transcendental em toda a sua abrangência, defini-lo por contraposição ao idealismo transcendental ou crítico, do qual Kant fornece um princípio que parece cobrir todo o leque: "O princípio que rege e determina meu idealismo de fora a fora é ao contrário: 'Todo conhecimento de coisas a partir meramente do entendimento puro ou da razão pura nada mais é do que simples ilusão, só havendo verdade na experiência.'"[15] O realismo transcendental então consistiria em admitir um conhecimento objetivo a partir simplesmente do entendimento puro e da razão pura, o que também é caracterizado como o uso transcendente ou transcendental[16] dos conceitos ou princípios do entendimento puro.[17] Em seu uso imanente ou empírico, os conceitos são reportados meramente a fenômenos ou àquilo que aparece na intuição sensível, não se tratando de determinar uma relação a uma suposta coisa em si. Mas é esta última relação que o uso transcendental dos conceitos pretende estabelecer: "O uso transcendental de um conceito num princípio qualquer é o seguinte: que ele é relacionado com coisas *em geral e em si mesmas*."[18] A filosofia crítica desautoriza este uso transcendental dos conceitos, admitindo apenas seu uso empírico ou imanente. O uso transcendental de conceitos constitui o realismo transcendental, que em geral confunde as funções do intelecto com propriedades das coisas. O realismo transcendental assim compreendido comporta duas partes distintas, conforme esteja associado diretamente a certa interpretação da forma da intuição (espaço e tempo) e do entendimento (categorias) ou então a uma extrapolação realizada pela razão pura a partir destes elementos formais do entendimento.

Na primeira parte, Kant identifica uma falta de atenção do juízo, que avança para lá de seu uso empírico ou imanente, constituindo um "uso ou abuso *transcendental* das categorias, que é um simples lapso da faculdade do juízo não devidamente refreada pela crítica, não considerando suficientemente o

limite do território tão somente sobre o qual é permitido ao entendimento puro seu jogo".[19] O realismo transcendental se manifesta neste caso no uso transcendental das categorias. Aliás, não só das categorias, mas também do espaço e do tempo, quando estes são usados em relação a "objetos em geral" e não apenas em relação a "objetos da experiência".[20] As condições formais (intuitivas e discursivas) da experiência e, por conseguinte, dos objetos da experiência são tomadas como propriedades das coisas em si mesmas, passando-se de seu uso meramente empírico (na experiência) para um pretenso uso transcendental, pelo qual se conheceriam as coisas em si mesmas. O resultado deste uso transcendental das condições formais da experiência é uma ilusão [*Blendwerk*] de baixa periculosidade que "só pode enganar e satisfazer os inexperientes".[21] Pois aqui continua como referência permanente o objeto da experiência ou o fenômeno, o qual é apenas confundido com a coisa em si.

Bem diferente é o caso do realismo transcendental que se apoia na ilusão transcendental gerada com a extrapolação feita pela razão pura a partir dos conceitos puros do entendimento. Pois então nos movemos desde logo num pretenso espaço além de toda a experiência possível, animados por princípios transcendentes (quer dizer, que vão além da experiência) como "princípios efetivos que exigem de nós que derrubemos todos aqueles marcos e nos arroguemos um território inteiramente novo que não conhece demarcação em parte alguma".[22] Como se abandona neste caso toda referência a uma possível experiência, a tentação de tomar como conhecimento efetivo as inferências de uma razão pura especulativa é muito grande. Para Kant, aliás, só se pôde descobrir e mostrar que não se trata de conhecimento objetivo, porque a razão pura, em sua longa história, envolveu-se irremediavelmente numa dialética sem fim. A exposição desta dialética poderá valer inclusive como uma demonstração da impossibilidade daquele realismo transcendental sustentado por um uso transcendente das ideias da razão pura.

O DESMONTE DO REALISMO TRANSCENDENTAL

O realismo transcendental no concernente aos objetos da experiência ou da ciência natural, se se preferir, sofreu um golpe fatal com o advento da ciência moderna, que substituiu uma compreensão essencialista ou substancialista dos objetos do conhecimento empírico por uma compreensão fenomenista ou funcionalista. Porque assim se mostrava efetivamente que é possível fazer ciência sem pressupor a pesada carga dos conceitos ontológicos tradicionais. Animado por este sucesso inicial, particularmente da física newtoniana, o empirismo inglês ensaiou uma extensão do que entendiam ser o novo método experimental também à investigação filosófica, promovendo finalmente uma corrosão sem precedentes das noções metafísicas tradicionais.

As décadas de formação de Kant foram marcadas por uma intensa recepção Europa afora dos resultados negativos a que chegava o empirismo em sua fase mais corrosiva e cética. Os ataques de Hume a noções ontológicas tão fundamentais como substância e causalidade pareciam ter desferido um golpe final na velha ontologia, do qual ela jamais se recuperaria. É nesse contexto que se encontra o desmonte do realismo transcendental no que se refere à ontologia ou metafísica geral. Tomando os fenômenos do conhecimento empírico como coisas em si mesmas, o realista transcendental havia considerado naturalmente as representações de espaço, tempo, substância, causalidade etc. como propriedades destas pretensas coisas em si. Nada disto teria sobrevivido aos ataques do ceticismo.

Para Kant, esse capítulo é tão decisivo que sequer se esforça para recapitular o ocorrido. Nele a dissolução dos equívocos do realismo transcendental no âmbito do conhecimento de experiência está implícita em sua analítica transcendental, concebida como sucedâneo crítico da ontologia. É bem conhecido que ele

associa um idealismo transcendental (concernente à origem e significado das representações puras do intelecto humano) com um realismo empírico (concernente à validade do conhecimento de fenômenos). A primeira tarefa de uma filosofia transcendental crítica é justamente reabilitar aquelas representações puras após sua dissolução nas reflexões dos empiristas e céticos modernos, mostrando que, apesar de só poderem ter sua origem nas faculdades do sujeito cognitivo, cumprem uma função indispensável na constituição do objeto do conhecimento empírico, que constitui propriamente o conhecimento que temos das coisas.

Se a analítica transcendental demonstra a aplicabilidade dos conceitos puros do entendimento na experiência, salvando-os assim do descrédito geral, a dialética transcendental tem agora a ingrata tarefa de mostrar o caráter falacioso dos argumentos da razão pura em seu afã de chegar a um conhecimento de coisas para lá de toda experiência possível. O desmonte destes argumentos constitui a destruição do último reduto do realismo transcendental. Como os raciocínios dialéticos da razão pura se agrupavam tradicionalmente em torno das três ideias transcendentais de alma, mundo e Deus, seu desmonte deverá ser feito nas três disciplinas correspondentes, ou seja, na psicologia, na cosmologia e na teologia racionais.

NENHUM CONHECIMENTO DE UMA SUBSTÂNCIA ESPIRITUAL (ALMA)

A psicologia racional da metafísica tradicional pretendia estabelecer uma série de conhecimentos acerca da alma, constituindo-se mesmo em uma disciplina separada. Ora, pela altura da redação da *Crítica da razão pura*, Kant se convence de que todo este pretenso conhecimento de uma substância espiritual se apoia na verdade num paralogismo que leva a concluir falsamente da necessária unidade transcendental do pensamento para a unidade substancial do sujeito

do pensamento. Diferentemente de um mero paralogismo lógico, que consiste apenas em concluir falsamente segundo a forma, o paralogismo em que se apoiam os argumentos da psicologia racional constitui um paralogismo transcendental que "tem um fundamento transcendental para concluir falsamente de acordo com a forma".[23] Para compreender a radicalidade da demolição da psicologia racional implicada na crítica kantiana, é preciso apenas expor claramente este fundamento transcendental de um raciocínio que gera uma ilusão transcendental no que diz respeito ao conhecimento do sujeito do pensamento.

Para tanto, deve-se prestar mais atenção àquilo que o metafísico faz para chegar a estabelecer que o sujeito do pensamento tem de ser uma substância, ou seja, prestar-se-á atenção a seu procedimento lógico:

> No procedimento da psicologia racional predomina um paralogismo que é apresentado por meio do seguinte silogismo: O que não pode ser pensado a não ser como sujeito também não existe a não ser como sujeito e é, portanto, substância. / Ora, um ser pensante, considerado como tal, não pode ser pensado a não ser como sujeito. / Logo ele também existe tão somente como tal [sujeito], isto é, como substância.[24]

Antes de a analítica transcendental fornecer uma análise consistente dos conceitos envolvidos no pensamento de um objeto, inclusive o de uma unidade transcendental do sujeito do pensamento, que se expressa no "eu penso", o pensamento metafísico podia esperar perpetuar-se na névoa da confusão entre conceitos que têm significado no âmbito da experiência e conceitos que carecem de significado. No presente caso, a analítica transcendental fornece os elementos analíticos para descobrir uma confusão de termos:

Na premissa maior, fala-se de um ser que pode ser pensado em geral, em qualquer perspectiva, portanto também como pode ser dado na intuição. Na premissa menor, no entanto, só se fala dele na medida em que se considera a si mesmo como sujeito apenas relativamente ao pensamento e à unidade da consciência, mas não ao mesmo tempo em relação à intuição, pela qual é dada ao pensamento como objeto. Portanto a conclusão é tirada *per sophisma figurae dictionis*.[25]

O fundamento transcendental deste paralogismo consiste, portanto, no duplo sentido em que aparecem o pensamento e o sujeito do pensamento. Na premissa maior, o pensamento é considerado em geral na sua relação a um objeto qualquer, estabelecendo-se que, na relação sujeito-predicado, aquilo que não pode ser pensado como predicado de um sujeito, mas sempre tão somente como sujeito, existe tão somente como sujeito, o que constitui a definição tradicional de substância. Neste primeiro passo se trata, portanto, da aplicação da relação estrutural sujeito-predicado no pensamento de um objeto. Já na premissa menor, o pensamento é considerado não em sua relação a um objeto, mas tão somente na relação consigo mesmo enquanto sujeito ou forma do pensamento, quer dizer, tal como subsiste na relação com a autoconsciência. Para que o sujeito do pensamento, neste segundo sentido, pudesse ser pensado como sujeito no primeiro sentido, quer dizer, como unidade subjacente à multiplicidade das propriedades de um objeto, ele teria de ser considerado em sua relação com a intuição, pela qual tão somente seria dado ao pensamento como objeto.[26] A confusão dos dois significados, ambos estreitamente associados às operações mais elementares do pensamento, constitui o fundamento transcendental do paralogismo da razão pura.

Admitindo-se que a psicologia racional obtém seus resultados de uma conclusão equivocada da unidade transcendental do pensamento para a unidade absoluta do sujeito, Kant está desmontando seus resultados, mostrando no que consiste o

paralogismo que a sustenta. Desfaz-se, assim, um capítulo importante do realismo transcendental.

AS ANTINOMIAS DA RAZÃO PURA

O capítulo das antinomias visa expor a antitética transcendental como documento cabal de que a razão pura não é capaz de chegar a conhecimentos por si mesma e independentemente da experiência. Porque a antitética da razão pura constitui "o conflito dos conhecimentos aparentemente dogmáticos [*thesin cum antithesi*], sem que seja dada preferência à exigência de assentimento de um em relação ao outro".[27] Neste "campo de batalha dialético",[28] sustentam-se com igual potência ou impotência os dois lados da contenda, dispostos como tese e antítese.

Para que a exposição da antitética transcendental seja completa, Kant mostra como a aplicação do esquema do silogismo hipotético às categorias do entendimento gera naturalmente um conjunto fechado de antinomias. Seguindo a forma deste tipo de silogismo, constitui-se como uma argumentação dialética que "toma como conteúdo a unidade incondicional das condições objetivas no fenômeno".[29] Ou seja, neste caso o princípio racional da unidade incondicional é aplicado à síntese objetiva dos fenômenos, exigindo-se que a síntese sempre condicionada do entendimento seja concluída em uma unidade incondicional. Com diversas considerações que se podem conferir em seu devido lugar,[30] Kant reduz as alternativas possíveis às séries regressivas que se constituem em relação ao tempo e ao espaço (como *quanta* originários de toda nossa intuição), à matéria como a realidade divisível dada no espaço, aos fenômenos enquanto causalmente condicionados e à existência contingente no fenômeno, cobrindo estas séries as quatros classes de categorias, respectivamente quantidade, qualidade, relação e modalidade. Da aplicação da exigência racional de unidade absoluta da síntese visada em cada uma destas séries, resultam as quatro ideias transcendentais

(cosmológicas) da "completude absoluta da *composição* do todo dado de todos os fenômenos, da *divisão* de um todo dado no fenômeno, da *origem* de um fenômeno em geral e da *dependência da existência* do alterável no fenômeno".[31] Estas ideias se formam, portanto, pela aplicação de uma exigência de incondicionalidade da razão pura a sínteses condicionais do múltiplo dos fenômenos, constituídas pelo entendimento com a exposição categorial; ou seja, estas ideias são o resultado de uma extrapolação das operações categorialmente reguladas do entendimento.

Tomada simplesmente como uma ideia ou um conceito problemático[32] pelo qual a razão pura representa sua exigência de incondicionalidade, a representação da completude incondicional ou totalidade absoluta da série das condições de um condicionado dado como fenômeno não acarreta ainda uma antinomia inevitável. Na ideia da totalidade absoluta da série de condições, a razão pura encontra realizada sua exigência de incondicionalidade, pois fora desta totalidade "já não existem condições em vista das quais ela pudesse ser condicionada";[33] caso contrário, ela não seria uma totalidade absoluta ou incondicionada. Ora, há duas maneiras de se pensar o incondicionado em relação à totalidade da série de condições:

> Este incondicionado pode ser pensado ou como consistindo meramente na série total, na qual, portanto, todos os membros seriam sem exceção condicionados e tão somente o todo dela seria pura e simplesmente incondicionado, o que quer dizer que o regresso seria infinito, ou o absolutamente incondicionado é apenas uma parte da série, à qual estão subordinados os demais membros dela, mas cuja parte não se encontra sob nenhuma outra condição.[34]

A primeira alternativa, mais de acordo com os procedimentos progressivos do entendimento, é enunciada em proposições que se fixarão posteriormente nas antíteses das antinomias da razão pura, enquanto a segunda alternativa, mais de acordo

com a exigência da razão pura em seu propósito último, encontra sua expressão em proposições que resultarão nas teses das antinomias. A exigência da razão pura de uma totalidade absoluta da série das condições dos fenômenos pode ser atendida, portanto, de forma alternativa, tendo-se, em relação ao tempo, a possibilidade de pensar o mundo como tendo ou não tendo começo, em relação ao espaço, como tendo ou não tendo limite, em relação à realidade material, como consistindo de partes simples ou não, em relação à origem causal, como dependendo de uma causalidade por liberdade ou não, e em relação à existência, como implicando uma parte necessária ou não.

As alternativas assim constituídas tornam-se uma antinomia incontornável tão somente para o realista transcendental, que entende o incondicionado não como simples exigência da razão pura, mas como efetivamente dado, segundo o raciocínio dialético que parece estabelecer que, dado o condicionado, é dada também a série total de suas condições. Como o realista transcendental pensa com relação a conceitos puros do entendimento, e não compreende nem o significado nem a necessidade da limitação destes conceitos à intuição sensível para que se possa falar em conhecimento objetivo, parece-lhe natural que o condicionado dado implique também que seja dada efetivamente a totalidade de suas condições:

> Se representamos tudo por meio de meros conceitos puros do entendimento, sem as condições da intuição sensível, podemos dizer simplesmente que, para um condicionado dado, também é dada a série total de condições subordinadas umas às outras, pois aquele é dado tão somente por meio desta.[35]

Assim, um mal-entendido em relação à natureza dos conceitos e princípios puros do entendimento (ou seja, um mal-entendido sobre as representações transcendentais) leva à constituição de uma antitética da razão pura, em que se manifesta a crença

do realista transcendental de que no conhecimento objetivo se trata sempre de coisas em si, e não de fenômenos:

> (...) se tanto o condicionado quanto sua condição são coisas em si, então, dado o primeiro, não é apenas *dado como tarefa* o regresso ao segundo, mas este já está efetivamente *dado* junto com isto, e, uma vez que isto vale para todos os membros da série, está dada assim ao mesmo tempo a série completa das condições, portanto também o incondicionado (...) Aqui a síntese do condicionado com sua condição é uma síntese do puro entendimento, que representa as coisas *como elas são*, sem levar em consideração se e como nós podemos chegar ao conhecimento delas.[36]

Como o incondicionado pode ser pensado em relação à totalidade da série de condições de duas maneiras alternativas, a saber, como consistindo na própria série ou como uma parte da série de que depende toda a série, o realista transcendental se vê confrontado com um conjunto de proposições antitéticas que constituem aparentemente disjunções lógicas binárias, tratando-se de se decidir por uma delas.

Sendo possíveis quatro séries regressivas das condições dos fenômenos dados, constituem-se assim quatro pares de proposições antitéticas ou antinomias. O *primeiro par* tem como tese: "O mundo tem um começo no tempo e está também encerrado em limites segundo o espaço."[37] E como antítese: "O mundo não tem começo [no tempo] nem limites no espaço, mas é infinito tanto em vista do tempo quanto do espaço."[38] O *segundo par* tem como tese: "Toda substância composta no mundo constitui-se de partes simples, e não existe em geral nada a não ser o simples ou aquilo que é dele composto."[39] E como antítese: "Nenhuma coisa composta no mundo se constitui de partes simples, e não existe em geral nada simples nele."[40] O *terceiro par* tem como tese: "A causalidade segundo leis da natureza não é a única da qual os fenômenos do mundo podem ser derivados em conjunto. Para a explicação

delas, é necessário admitir ainda uma causalidade por liberdade."[41] E como antítese: "Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece exclusivamente segundo leis da natureza."[42] O *quarto par* tem como tese: "Ao mundo pertence algo que, seja como parte sua, seja como sua causa, é um ser pura e simplesmente necessário."[43] E como antítese: "Não existe em geral nenhum ser pura e simplesmente necessário como sua causa, nem no mundo nem fora do mundo."[44]

Como tanto a tese quanto a antítese em cada uma das antinomias repousam sobre um raciocínio dialético, quer dizer, ilusório, nenhum dos lados consegue fornecer uma demonstração legítima de sua proposição. Resta a ambos a estratégia da refutação da tese oposta, confiantes na validade do princípio do terceiro excluído para as disjunções binárias: ou a tese ou a antítese. A inevitável contradição da razão resultante deste procedimento acaba por revelar à razão pura seus próprios limites internos, tornando-lhe incontornável a autodisciplina que, neste caso específico, expressa-se na regra de que "suas demonstrações nunca podem ser *apagógicas*, mas sempre têm de ser *ostensivas*".[45] Demonstrações apagógicas são, segundo o uso terminológico dos wolffianos, precisamente as provas indiretas de uma proposição pela redução ao absurdo da proposição contraditória,[46] das quais Kant dá amostras em sua exposição das antinomias da razão pura. Trata-se naturalmente de amostras do procedimento ilícito adotado pelo realista transcendental na tentativa de firmar a proposição que acredita ser a verdadeira ou então de desacreditar toda asserção nesta esfera. O que Kant pretende mostrar é o caráter falacioso e ilusório de todo o conjunto dos raciocínios que levam ao realismo transcendental em relação à totalidade da série das condições de um fenômeno dado e das demonstrações que visam fundamentar sua decisão por esta ou aquela alternativa.

Mostrando que os pares de proposições antitéticas a que a razão pura chega com sua exigência do incondicionado no conhecimento cosmológico constituem antinomias irresolúveis

dentro dos parâmetros do realismo transcendental, a crítica kantiana remove a última aparência de fundamentação que este podia pretender ainda possuir: com base nos princípios do realismo transcendental, a razão pura se enreda numa dialética inevitável e insuplantável. A demonstração de que o realismo transcendental é incapaz de resolver a dialética cosmológica da razão pura forneceria ainda uma prova indireta da validade do idealismo transcendental ou formal,[47] uma vez que este constitui uma solução negativa das antinomias da razão pura, ao mostrar a origem da dialética cosmológica em princípios da razão e ao propor ademais a restrição destes princípios a um uso meramente regulador. Seguindo os parâmetros do idealismo transcendental, nem sequer se chegaria às antinomias da razão pura, uma vez que estas resultam de uma determinada maneira de interpretar os conceitos e princípios *a priori* da razão, precisamente a maneira do realista transcendental.

A DESTRUIÇÃO DA TEOLOGIA RACIONAL

Na quarta antinomia, o progresso natural da contingência de tudo o que é dado como fenômeno para um ser absolutamente necessário levou a razão a um conflito entre duas proposições igualmente sustentáveis, a saber, por um lado, que existe algo absolutamente necessário, por outro, que não existe nada absolutamente necessário, mas tudo requer uma condição para a sua existência. Esta antinomia se constitui, como visto, a partir do momento em que se toma a simples ideia de um ser absolutamente necessário, que é um conceito puro da razão, como se referindo às coisas em si mesmas, ou seja, quando se avança para o realismo transcendental no que se refere às ideias da razão.

A exigência racional da totalidade de todas as condições do conhecimento não para, entretanto, nas ideias cosmológicas e em sua consideração em concreto, mas leva o raciocínio ainda mais longe, até a representação desta unidade total num indivíduo, a que Kant chama de "ideal", "a ideia, não apenas *in concreto*, mas *in individuo*, isto é, como uma coisa singular

determinável ou mesmo determinada apenas pela ideia".[48] Na representação de um objeto completamente determinável segundo seus princípios, a razão realiza seu propósito de uma "determinação completa de acordo com regras *a priori*".[49] Esta representação é naturalmente uma simples ideia da razão, uma vez que a experiência não pode jamais chegar a uma determinação completa da coisa, pois, segundo o princípio desse tipo de determinação, de todos os predicados possíveis das coisas tem de pertencer à coisa ou o predicado ou o seu oposto, pressupondo a determinação completa da coisa na experiência o conhecimento do conjunto de todos os predicados possíveis, o que é obviamente inatingível. A exigência racional da determinação completa das coisas, que pode sempre ainda cumprir uma função reguladora e emuladora do entendimento, fundamenta-se, pois, na ideia do conjunto de todos os predicados possíveis ou do conjunto de todas as possibilidades.[50]

Do ponto de vista da lógica formal, pode-se tratar a negação de um predicado no mesmo nível de sua afirmação (realidade), pois se abstrai da dimensão ontológica. Do ponto de vista da lógica transcendental, entretanto, a negação pressupõe a representação de uma realidade determinada (a que será negada), "contendo as realidades os dados e, por assim dizer, a matéria ou o conteúdo transcendental para a possibilidade e a determinação completa de todas as coisas".[51] A ideia do conjunto de todos os predicados possíveis é, portanto, a ideia de uma totalidade da realidade, em relação à qual a negação sempre significa uma restrição. A exigência da determinação completa das coisas leva, por conseguinte, à ideia de um ente realíssimo, quer dizer, de um ente que contém em si todas as realidades, sendo todas as outras coisas obtidas pela negação de uma ou outra destas realidades. Como representação de um ente singular ou indivíduo, esta ideia constitui um ideal transcendental da razão, um protótipo de todas as demais coisas, as quais retiram dele a matéria de sua possibilidade como cópias imperfeitas constituídas parcialmente de negações ou

restrições. Enquanto se mantém nos limites de sua exigência de determinação completa de tudo o que existe, a razão não precisa pressupor a existência deste ideal, podendo tratá-lo como mais um conceito problemático que tem origem em suas exigências formais.

O debate teológico em torno da existência de Deus pressupõe a passagem para o realismo transcendental na interpretação do ideal transcendental da razão, tratando-se então de demonstrar que tal ente existe na ordem das coisas em si mesmas. No realismo transcendental, "este ideal do ente realíssimo, apesar de ser uma mera representação, é primeiramente *realizado*, isto é, transformado em objeto, depois *hipostasiado* e finalmente, por meio de um progresso natural da razão para a completude da unidade, até mesmo *personificado*".[52] Chega-se destarte à representação de um Deus pessoal, cuja existência estará em questão. Partindo deste realismo na interpretação do ideal transcendental da razão, a teologia racional elaborou várias estratégias de demonstração da existência de Deus. O desmonte destas estratégias faz parte, portanto, do desmonte geral do realismo transcendental, que perde, assim, seu último refúgio.

A primeira estratégia a ser considerada é conhecida como "argumento ontológico", cujo cerne consiste em tratar a existência como uma realidade. Uma vez que o conceito de ente realíssimo, mesmo quando tomado tão somente em sua possibilidade lógica, não pode deixar de fora nenhuma realidade, este tratamento autorizaria afirmar que esse mesmo conceito inclui o de existência, sendo contraditório negar a existência de Deus ou do ente realíssimo.

A segunda estratégia é conhecida como "argumento cosmológico", uma vez que parte de algo existente no mundo. O raciocínio só funciona mantendo a ambiguidade ontológica nos termos empregados: tudo o que existe de maneira contingente (e este é o caso de tudo o que nos é dado na experiência ou no mundo sensível) possui uma causa, a qual ou é absolutamente

necessária ou é por sua vez contingente, apontando assim para uma série de causas subordinadas que tem de terminar numa causa absolutamente necessária, sem a qual não seria completa. Assim, todo contingente leva a uma causa ou a um ser absolutamente necessário. Ora, existe algo, mesmo que seja só eu. Logo existe um ser absolutamente necessário. Ademais, este ser necessário só pode ser determinado como ser realíssimo, quer dizer, como contendo a realidade em relação a todos os possíveis predicados contrapostos. Portanto existe necessariamente um ser supremo ou realíssimo.

A terceira estratégia é conhecida como argumento físico-teológico, partindo de uma determinada conformação da experiência, também conhecida em sua contingência, para chegar à existência de um ser supremo. A experiência nos apresenta a todo momento ordem, finalidade e beleza nos objetos que conhecemos no mundo sensível. Segundo o princípio da explicação mecânica, próprio de nosso entendimento, toda esta ordem e finalidade seria um resultado fortuito e contingente. A finalidade encontrada em certos objetos do mundo sensível e na organização do próprio mundo constitui, portanto, outra forma de contingência, a partir da qual parece ser possível chegar, desta vez por um raciocínio analógico que infere desta finalidade a existência de uma causa inteligente, à existência de "uma causa sábia e sublime que tem de ser a causa do mundo, não meramente como natureza onipotente a agir cegamente por *produtividade*, mas como inteligência a agir por *liberdade*".[53] Ademais, uma vez reconhecida a contingência da ordem e finalidade do mundo, avança-se desta contingência para a necessidade da existência daquela causa inteligente e livre como um ser absolutamente necessário, e deste ser, finalmente, para a existência de um ser supremo, no qual tão somente se tem "o conceito completamente determinado ou determinante da causa primeira".[54]

No desmonte do argumento físico-teológico, Kant mostra como o teólogo racional é obrigado a passar para o argumento

cosmológico e deste, finalmente, para o argumento ontológico. Isto porque o raciocínio analógico permitiria concluir apenas a existência de uma causa proporcional à ordem e finalidade encontradas no mundo, e jamais a existência de um ser que contém todas as realidades de forma perfeita e em grau máximo, como é do interesse da teologia. Para chegar a seu objetivo, o teólogo racional junta duas etapas em seu argumento físico-teológico, passando, no primeiro passo, da finalidade encontrada no mundo para a existência de uma causa inteligente e livre, e saltando, em seguida, para o argumento cosmológico, no qual se passa da contingência da ordem e finalidade do mundo para a existência de um ser absolutamente necessário. A força argumentativa da demonstração físico-teológica da existência de Deus repousa, portanto, no argumento cosmológico.

No desmonte do argumento cosmológico, mostra-se que a passagem de uma existência contingente qualquer para a existência de um ser absolutamente necessário (um raciocínio que leva, aliás, como mostrado na quarta antinomia, a uma contradição da razão consigo mesma) é insuficiente para os propósitos da teologia racional, uma vez que não chega a estabelecer "quais propriedades um ser absolutamente necessário tem de possuir, isto é, qual dentre todas as coisas possíveis contém em si as condições exigidas para uma necessidade absoluta".[55] Ora, o conceito de um ente realíssimo reúne em si estas condições, o que faz o teólogo racional concluir que é precisamente este ente o ser absolutamente necessário que se procurava. A demonstração cosmológica da existência de Deus só chega a seu alvo pressupondo o resultado do argumento ontológico:

> Mas é claro que se pressupõe nisto que o conceito de um ser da suma realidade satisfaz plenamente ao conceito da necessidade absoluta na existência, isto é, que se pode concluir daquela [suma realidade] para esta [existência necessária]: uma proposição que era sustentada pelo argumento ontológico.[56]

O desmonte final do realismo transcendental ocorre, portanto, com o desmonte do argumento ontológico.[57] Foi visto acima (no capítulo V, em "Os postulados do pensamento empírico e suas implicações críticas para a ontologia em geral") que os conceitos modais não representam determinações reais, o que significa que, num juízo, não constituem predicados reais. Entre os conceitos modais analisados pela analítica transcendental, encontram-se os de possibilidade, efetividade [*Wirklichkeit*], existência [*Dasein*, *Existenz*], contingência [*Zufälligkeit*] e necessidade. Assim sendo, a ontologia crítica apresentada na analítica transcendental já estabeleceu que a existência não constitui uma determinação real, ou seja, sua representação não acrescenta nenhum conteúdo real ou realidade [*Realität*] a um conceito.[58] Ora, no argumento ontológico, a existência é tratada precisamente como uma realidade, a ser empregada como predicado real num juízo acerca de Deus. Portanto, a análise do conceito de existência feita na analítica transcendental já forneceria base suficiente para uma refutação do argumento ontológico, não fosse a circunstância de que "a ilusão na confusão de um predicado lógico com um predicado real (isto é, a determinação de uma coisa) recusa praticamente toda correção".[59]

Uma vez que a lógica (formal) abstrai de todo conteúdo, podem ser encontradas proposições meramente formais em que tudo pode servir de predicado, inclusive o próprio sujeito sendo predicado de si mesmo (A é A). Toda predicação é, portanto, uma predicação lógica, e todo predicado será um predicado lógico, o que não implica que toda predicação seja uma predicação real, quer dizer, uma determinação do conceito do sujeito por intermédio do conceito do predicado. Aliás, na acepção kantiana, todos os juízos analíticos realizam uma predicação meramente lógica. Tão somente na predicação real ou determinante o conceito do predicado constitui um predicado real que se acrescenta ao sujeito, determinando-o ulteriormente. Com isto já está dito que, no caso da predicação

real, é preciso encontrar um fundamento para esta determinação conceitual, não se encontrando o predicado no sujeito (como nos juízos analíticos).

A ilusão que sustenta o discurso ontoteológico tem sua origem na confusão entre a predicação lógica e a predicação real. Pois, segundo a analítica transcendental, a existência não constitui um predicado real, mas é precisamente isto que o argumento teológico pressupõe quando afirma que no conceito do ente realíssimo está contido o conceito da existência, acarretando o primeiro necessariamente o segundo, quer dizer, seguindo-se da possibilidade do primeiro sua existência. Para fazer frente à ilusão ontoteológica, é preciso reforçar o resultado da análise de conceitos modais empreendida pela filosofia crítica na analítica transcendental (a nova ontologia), expondo a confusão daquelas duas ordens de predicação. Ambas podem envolver o emprego do verbo "ser", o qual funciona, em um caso, como mero conectivo entre o sujeito e o predicado, como cópula de um juízo. Este seria seu uso meramente lógico, como em "Deus é onipotente", em que o predicado constitui, entretanto, um predicado real, tendo-se então uma predicação real. No outro caso, o mesmo verbo é empregado em proposições como "*Deus é*", no sentido de "Deus existe"; neste caso, "ser" ou "existência" parecem constituir um predicado que se afirma do sujeito. Em seu uso meramente lógico, "ser" pode servir de conectivo em juízos analíticos, ligando necessariamente o predicado a um sujeito. Seu uso como predicado parece sugerir que ele poderia também, agora, constituir um juízo analítico, a saber, naquele caso único em que a possibilidade do sujeito já implica necessariamente sua existência. Neste caso, entretanto, faz-se necessário distinguir claramente entre predicação meramente lógica e predicação real, pois se "ser", no sentido de "existência", pode constituir um predicado real, então ele pode ser estabelecido analiticamente naquele caso *sui generis* explorado pela teologia racional no argumento ontológico.

Trata-se, pois, de insistir que "*ser* evidentemente não é um predicado real, isto é, um conceito de algo qualquer que se poderia acrescentar ao de uma coisa".[60] Tomando-se "ser" no sentido de "existir",[61] tem-se apenas a reenunciação de um resultado importante da analítica transcendental. Agora, porém, Kant explicita o que significa o emprego destes conceitos existenciais. Ser não constitui uma determinação do conceito de uma coisa, mas "meramente a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas".[62] Ao se afirmar um predicado de um sujeito não se está determinando uma coisa, mas apenas o conceito da coisa colocado como sujeito. Na predicação real, portanto, determina-se o conceito do objeto, e cada predicado real acrescenta algo a este conceito, até que se obtenha o conceito completo do objeto. O conceito completo de um objeto implica no máximo sua possibilidade lógica (ausência de contradição das notas constituintes), sendo requerido um elemento extra para poder afirmar sua existência, ou seja, para que se possa admitir como posto o objeto em sua totalidade diante do conceito. A existência não é um componente a mais do conceito do objeto, mas a posição do objeto todo correspondente ao conceito.

No domínio da experiência, aquele elemento extra requerido para se admitir a posição do objeto é a percepção, como exposto na analítica transcendental. No caso de conceitos puros da razão, aos quais não pode corresponder nenhum objeto da experiência, falta precisamente este fundamento cognitivo para a admissão da posição do objeto correspondente ao conceito. A falta de um elemento que permitisse estabelecer a existência de um objeto correspondente ao conceito puro da razão torna mesmo impraticável a distinção desta existência em relação à mera possibilidade.[63] No caso do conceito de possibilidade, ainda foi possível distinguir a categoria pura da mera possibilidade lógica (ausência de contradição) e a categoria aplicada da possibilidade real (concordância com as condições formais da experiência). A existência como categoria

aplicada à experiência se distingue da mera possibilidade (lógica e real) na medida em que significa a conexão com as condições materiais da experiência, ou seja, a relação com sensações dadas. Como categoria pura, entretanto, falta ao conceito de existência qualquer nota que pudesse diferenciá-lo da mera possibilidade lógica.

Esta determinação transcendental do conceito de existência tem implicações fundamentais para a demonstração ontoteológica da existência de Deus:

> (...) se digo *Deus é* ou existe um Deus, não ponho nenhum predicado novo junto com o conceito de Deus, mas tão somente o sujeito em si mesmo com todos os seus predicados, e na verdade o *objeto* em relação a meu *conceito*. Ambos têm de conter precisamente o mesmo, e por isto não se pode acrescentar mais nada ao conceito que expressa apenas a possibilidade pensando seu objeto como simplesmente dado (por meio da expressão: ele é). E assim o efetivo não contém mais do que o meramente possível.[64]

O conceito de Deus estará completo, quer dizer, conterá todas as realidades ou determinações reais possíveis, simplesmente como aquele de um objeto possível. A existência do objeto correspondente ao conceito de Deus não está contida no próprio conceito, contendo o conceito do objeto existente as mesmas determinações reais que o conceito do objeto meramente possível. Para se admitir a existência de Deus, seria necessário um elemento extra, que, não podendo ser tirado da experiência, parece faltar inteiramente. Em todo caso, a teologia racional nunca tentou fornecer este elemento, no que terá agido bem, uma vez que, como se vê agora na crítica sistemática de nossa faculdade cognitiva, não existe tal elemento extra no domínio do conhecimento.

O fundamento para a admissão da existência de Deus, ao menos no âmbito da fé, encontrar-se-á não no domínio teórico, mas no domínio prático. E a passagem para o domínio prático começa a ser feita já na *Crítica da razão pura*, como veremos no capítulo seguinte, constituindo um momento importante da filosofia crítica como um todo.

PROJEÇÃO DO PRÁTICO

A crítica das ideias da razão pura não se esgota em seu desmonte (com sua função dialético-negativa), mas comporta ainda outra tarefa fundamental, a de estabelecer no horizonte da teoria a possibilidade de um domínio prático que escapa às especulações da razão teórica, devendo ser defendido contra possíveis ataques dela provenientes (no que chamaremos "a função defensiva da crítica"). As ideias da razão pura são criticadas e situadas num contexto defensivo em vista do prático:

> Estas três proposições [a vontade é livre, a alma é de natureza espiritual e existe uma inteligência suprema] continuam sempre transcendentes para a razão especulativa e não têm nenhum uso imanente, isto é, admissível para objetos da experiência e assim de algum modo útil para nós, mas são, consideradas em si, esforços de todo ociosos e, além disto, extremamente difíceis de nossa razão. Se, pois, estas três proposições cardinais não nos são necessárias para o *saber* e ainda assim nos são recomendadas insistentemente por nossa razão, então sua importância dirá respeito decerto apenas ao *prático*.[65]

Por que falar neste caso de uma função defensiva da crítica? Porque a crítica sustenta o pensamento da razão pura em cima dos limites da experiência, recusando-se, por um lado, a *transgredir* estes limites na teoria, mas, por outro, projetando a possibilidade de um domínio prático inteiramente diferente do teórico e preparando assim a devida diferenciação do teórico e do prático. Este último naturalmente terá de ser estabelecido com base em outra fonte, não teórica, a ser considerada em seu lugar próprio. Aqui a teoria *como que se projeta para lá de* suas capacidades, *a fim de* salvaguardar a possibilidade do inteiramente diferente.

CAPÍTULO VIII

A FUNÇÃO DEFENSIVA DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

A par de determinar o domínio em que é possível o conhecimento objetivo (função fundante) e de expor a improcedência das pretensões cognitivas que transcendem os limites deste domínio (função negativa), a *Crítica da razão pura* aponta ainda sistematicamente para um lugar além da teoria, declarando que ela mesma não pode ocupá-lo, mas que ainda assim deve assegurá-lo contra possíveis ataques no domínio teórico (função defensiva). A especulação deve chegar ao ponto em que lhe é possível neutralizar a si mesma num gesto que aponta para além de si, ainda que, como especulação, não possa ir além deste ponto. Ela declara que é limitada e não pode ir além dos limites que lhe são postos, mas admitindo que é bem possível que, em outra base, se possa situar alguma coisa neste espaço que, para ela, permanece vazio.

Recorremos a uma primeira passagem que situa o que Kant pensa se encontrar neste ponto, para o qual a razão especulativa parece apontar, mas aonde não pode ir:

> De todo o desenvolvimento de nossa crítica ter-se-ão suficientemente convencido de que, embora a metafísica não possa ser o fundamento da religião, ainda assim deve sempre permanecer o baluarte dela, e que a razão humana, dialética já pela orientação de sua natureza, nunca poderá dispensar tal ciência, que a controla e,

CAPÍTULO VIII

A FUNÇÃO DEFENSIVA DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

A par de determinar o domínio em que é possível o conhecimento objetivo (função fundante) e de expor a improcedência das pretensões cognitivas que transcendem os limites deste domínio (função negativa), a *Crítica da razão pura* aponta ainda sistematicamente para um lugar além da teoria, declarando que ela mesma não pode ocupá-lo, mas que ainda assim deve assegurá-lo contra possíveis ataques no domínio teórico (função defensiva). A especulação deve chegar ao ponto em que lhe é possível neutralizar a si mesma num gesto que aponta para além de si, ainda que, como especulação, não possa ir além deste ponto. Ela declara que é limitada e não pode ir além dos limites que lhe são postos, mas admitindo que é bem possível que, em outra base, se possa situar alguma coisa neste espaço que, para ela, permanece vazio.

Recorremos a uma primeira passagem que situa o que Kant pensa se encontrar neste ponto, para o qual a razão especulativa parece apontar, mas aonde não pode ir:

De todo o desenvolvimento de nossa crítica ter-se-ão suficientemente convencido de que, embora a metafísica não possa ser o fundamento da religião, ainda assim deve sempre permanecer o baluarte dela, e que a razão humana, dialética já pela orientação de sua natureza, nunca poderá dispensar tal ciência, que a controla e,

por meio de um autoconhecimento científico e inteiramente claro, detém as devastações que, do contrário, uma razão especulativa sem lei causaria inevitavelmente tanto em moral quanto em religião.[1]

Neste caso temos aquilo que deve ser assegurado; especificamente, para Kant, a moral e a religião. Mais adiante veremos que basicamente se trata do domínio da moral, sendo a religião uma simples decorrência desta; mas nesta e em outras passagens, moral e religião estão de fato sempre associadas. Elas preenchem o lugar ao qual a especulação não pode ir. A *Crítica da razão pura* mostra na dialética transcendental que a nossa capacidade cognitiva não nos permite estabelecer nada a respeito destes objetos da razão pura que são a imortalidade da alma, a liberdade da vontade humana, que é o pressuposto da moralidade, e a existência de Deus.

Aliás, para uma leitura mais atual da filosofia crítica é sobretudo o conceito de liberdade que cumpre sustentar, como já observava Herbert James Paton a propósito da intenção defensiva da crítica: "é necessário defender a liberdade contra a acusação de que ela é incompatível com a necessidade causal que sabemos prevalecer na natureza."[2] Paton encerra seu comentário inclusive com um capítulo intitulado "A defesa da liberdade", no qual retoma os resultados mais importantes da *Crítica da razão pura* com respeito ao conceito da liberdade, apresentando-os como momentos de um procedimento de defesa levado a cabo pela razão pura especulativa a serviço da razão prática pura:

Liberdade e necessidade podem ser conciliadas apenas se o homem pode ser concebido em dois sentidos ou em duas relações (isto é, como coisa em si e como fenômeno). É tarefa da razão especulativa resolver a antinomia, estabelecendo esta dupla perspectiva (ou duplo ponto de vista), e assim defender a razão prática e as crenças morais contra todo possível ataque. A razão prática legitimamente exige este serviço da razão teórica e assim fazendo não está indo além de seus limites.[3]

Para o conjunto da dialética transcendental também Otfried Höffe, em seu recente comentário da *Crítica da razão pura*, reconhece esta função defensiva, vendo nela certa liberação para o domínio prático da razão: "no fim da 'Dialética', ele transforma a metafísica especial, parte em uma teoria da investigação científica, parte em uma liberação da razão moral."[4]

Para Kant, a tradição da metafísica ilustra muito bem as devastações a que se é levado quando se deixa a razão especulativa sem regras críticas, quando se permite que a razão especule sobre a natureza última e se pergunte, então, se temos algum critério para admitir a imortalidade da alma, a liberdade da vontade e a existência de Deus. Negativamente Kant determina na *Crítica da razão pura* que de fato não é possível estabelecer nada acerca disto. Mas daí decorre um resultado interessante no todo da sistemática kantiana, o de que, pelo fato de não podermos conhecer nada sobre isto, também não podemos colocar nenhuma objeção quando alguém, por razões práticas, como se mostrará no caso da moral e da religião, acreditar ser livre, ser imortal sua alma e existir Deus. Quer dizer: nem a afirmação nem a negação têm validade objetiva teórica, e isto permite então um uso mais do que dialético, um uso dinâmico, pelo qual se aponta para um lugar em aberto, que não pode ser determinado teoricamente, mas que basta ser mantido em aberto para que nele se possa estabelecer sem conflito outro domínio da razão, o da razão prática pura.

As ideias da razão pura aparecem, agora, ligadas a outra operação da razão crítica, que não é nem uma operação negativa, autocrítica da razão, nem reguladora dos processos de sistematização cognitiva; trata-se de outro uso, *sui generis*, em que essencialmente estas ideias apontam para um domínio em que a razão especulativa nada pode fazer a não ser deixar um espaço em aberto. Para se chegar a isto é preciso enfrentar as pretensões da razão especulativa, como se vê numa passagem do prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*: "Não posso sequer *admitir Deus*, *liberdade* e

imortalidade em favor do uso prático necessário de minha razão se não *contesto* ao mesmo tempo à razão especulativa sua pretensão a conhecimentos transcendentes."[5]

Para Kant, é necessário admitir Deus, liberdade e imortalidade tendo em vista o domínio prático. A liberdade, sem contestação, é vista como pressuposto da moralidade; já a imortalidade da alma e a existência de Deus são consequências das exigências da razão prática pura, introduzidas como postulados dela. Ora, não se poderia admitir isto tendo em vista um interesse da razão prática se a razão teórica pudesse estabelecer que nada é livre, que não há alma imortal nem existe Deus. Ou seja, não poderíamos admitir nada disto se antes não tivéssemos mostrado que, em relação a estes objetos, não há conhecimento possível. Então, porque podemos contestar à razão especulativa estas pretensões, podemos também, em outro momento, postular o que a razão precisa no domínio prático. Na medida em que se objeta as pretensões da razão especulativa, deixa-se em aberto o espaço em que a razão prática pura pode desdobrar-se; se isto não fosse possível, a razão prática pura não teria possibilidade de desdobrar suas exigências. Bastaria, por exemplo, que fosse possível estabelecer que é contraditória a ideia de uma vontade livre, e todo o discurso moral em sentido rigoroso cairia por terra.

A *Crítica da razão pura* funciona, então, como um campo de forças, não sendo uma coisa linear em que se pode abstrair tópicos sem falsear seu sentido. Temos, na verdade, um campo de tensões em que os temas são apresentados na perspectiva de um movimento bem amplo que confere mesmo à *Crítica da razão pura* o objetivo de estabelecer a possibilidade de um domínio especificamente prático. Quando Kant depois retorna a isto, na *Crítica da razão prática*, dizendo que agora se pode explorar aquilo que foi deixado em aberto na primeira *Crítica*, está se movendo neste campo de forças que é a filosofia crítica. Trata-se de fazer frente a uma razão especulativa que, em

suas extrapolações, ameaça aquilo que é essencial no domínio prático, e nesta medida a primeira *Crítica* realiza uma tarefa fundamental da crítica em geral, a de salvaguardar as pretensões de um domínio contra as de outro, ou, numa linguagem mais contemporânea, cumpre a tarefa de salvaguardar espaços que estão aquém ou além da positividade da ciência, e isto contra as exigências de uma razão técnica que extrapola suas funções, colocando-se como positividade científica. Este campo de forças foi inaugurado no século XVIII e se estende até hoje. Daí a relevância histórica deste modelo crítico proposto por Kant. Trata-se de mostrar que aquilo que podemos dizer no que se refere à experiência e à ciência não esgota tudo o que podemos dizer e admitir.

Do fim dos anos 1780 temos uma reflexão que se ocupa daquilo que ocasionou ou motivou a própria crítica, propondo de uma forma muito clara a travação crítica sistemática que estamos tentando reconstituir:

> Então se torna interessante não transformar as condições do conhecimento das coisas possíveis para nós em condições da possibilidade das coisas; pois, se fizermos isto, suprime-se liberdade e imortalidade e não podemos obter de Deus senão conceitos contraditórios. Isto então torna necessário determinar exatamente a possibilidade, a extensão e os limites de nossa capacidade de conhecimento especulativa, para que a filosofia epicurista não se apodere do todo do campo da razão e aniquile moral e religião.[6]

O resultado essencial da crítica em sua função fundante, a restrição do conhecimento teórico àquilo que satisfaz as condições da experiência, tem como corolário a negação da extensão das condições sensíveis às próprias coisas, o que tem como implicação a negação da possibilidade de se conhecer a coisa em si. Tem-se, com isto, o importante resultado de que há toda uma esfera que é inacessível à razão teórica. À primeira leitura, pode surpreender a afirmação de que a falta de determinação

dos limites da razão permitiria à filosofia epicurista se apoderar do todo do campo da razão, aniquilando moral e religião. O que o epicurismo tem a ver com isto? Tudo, no raciocínio de Kant: no domínio prático, encontram-se dois princípios que reclamam igualmente o título de princípio supremo, quais sejam, o princípio da moralidade e o princípio da felicidade própria (entendida esta como a máxima realização dos desejos, portanto, como o máximo de prazer). Se a especulação corrói as bases da moralidade, permitindo-se considerações céticas sobre a liberdade, a imortalidade e Deus, então o princípio rival, o da felicidade ou do máximo de prazer, acaba por se impor no domínio prático. Como o fundamento de decisão acerca destas ideias da razão é dado precisamente no domínio prático, com a disposição moral, a vitória do princípio da felicidade neste domínio acaba também por subtrair a base para a adesão racional a estas ideias. Uma rivalidade de princípios no domínio prático torna necessário, por conseguinte, decidir um conflito no domínio teórico.

Explicita-se, assim, aquilo que torna necessário o programa crítico na perspectiva do interesse prático da razão. A filosofia crítica começa a distribuir os temas de acordo com uma tensão interna da razão, a qual, por um lado, especula, mas, por outro, propõe uma lei prática incondicional. Uma vez que a pretensão da razão de poder impor uma lei pura só faz sentido se o ser para o qual esta lei deve ter validade for um ser livre, o programa da filosofia moral kantiana só faz sentido se não se puder estabelecer antes que a vontade humana é determinada de antemão, ou seja, que ela não é livre. A filosofia epicurista pode muito bem conviver com a determinação da vontade, pois não propõe outra coisa a não ser o prazer como objetivo. Nesta medida posso muito bem, como faz Hume, conceber o uso da razão como ligado à administração de paixões, da busca mais razoável dos meus prazeres; mas meus prazeres me determinam, e eu não seria livre em relação ao momento sensível.

Na reflexão em questão, Kant relembra, de uma forma muito interessante, o que fez na *Crítica da razão prática*: estabelecida a lei moral como um fato da razão prática pura, cumpre enfrentar os princípios rivais, que levantam a pretensão à supremacia no domínio prático. Por isto se trata basicamente de uma crítica da razão prática em geral, como diz no prefácio.[7] Encontra-se, pois, certo embate no domínio prático, entre o princípio epicurista, por vezes também chamado de "o princípio do eudemonismo", e o princípio moral. Ou então, numa distinção introduzida por Kant na mesma época de que data a reflexão,[8] há no domínio prático um confronto efetivo entre o princípio da razão pragmática ou técnico-prática e o princípio da razão prática pura ou ético-prática. Pois a razão técnico-prática levanta no domínio prático a pretensão de ser a razão suprema, não querendo reconhecer acima de si uma lei que aponte para algo mais elevado do que a busca da própria felicidade. Com isto, ela rivaliza com a razão prática pura que quer fazer valer uma lei incondicional acima de todo anelo por felicidade. Este embate no domínio prático força a que se leve a cabo um combate no domínio teórico. Este mesmo embate já está presente na especulação, apresentando-se como confronto entre empirismo e apriorismo da razão: empirismo, que de bom grado se limitaria a conhecer aquilo que é dado em nossa sensibilidade, minando a base das pretensões de uma razão pura, e apriorismo da razão, que cabe à filosofia crítica legitimar. Então, a *Crítica da razão pura,* na medida em que apresenta a razão como um sistema de máximas que se impõem *a priori*, não sendo tiradas do conhecimento do sensível, participa também de uma estratégia de conquista de espaço e de manutenção de um lugar em aberto, onde a razão prática pura poderá fazer valer seu domínio.

É claro que, depois da *Crítica da razão prática* e numa época em que Kant está mesmo ocupado com a relação entre o teórico e o prático, em desenvolvimentos que culminarão na *Crítica da faculdade do juízo*, seria mesmo de se esperar

que ele relesse nesta perspectiva o feito na *Crítica da razão pura*, e assim teríamos desmentida a tese de que esta última já cumpre uma função defensiva. No entanto, esta estratégia defensiva é concebida bem antes da redação definitiva da primeira *Crítica*, como bem documentam as reflexões dos anos de 1770: "As mais nobres de todas as ciências são a metafísica e a moral, mas aquela em vista desta. A utilidade dela é dialética; enquanto a razão contrapõe algo às objeções dogmáticas da razão, os fundamentos da moral ficam sem obstáculo."[9] Nesta reflexão, Kant anuncia certa neutralização dialética, as operações dialéticas tendo uma função neutralizadora. Na medida em que a razão contrapõe algo às objeções que ela própria levanta com considerações contraditórias, ela permite certa neutralização polêmica, que é suficiente para que aquilo que se estabelece em seu próprio momento não seja ameaçado por considerações externas. Não se trata naturalmente de dizer que no domínio prático a razão não precisa fazer valer sua própria pretensão; pelo contrário, a *Crítica da razão prática* é um esforço para decidir se esta pretensão tem fundamento; só que o fundamento é prático, e não teórico. Esta função defensiva trata de dizer que temos que acabar com as querelas sem fim da metafísica para que daí não resultem consequências devastadoras para o lado do domínio prático.

Neste contexto da neutralização polêmica, Kant admite inclusive certo uso de hipóteses transcendentes para fins polêmicos. Vimos acima que Kant, na esteira de Newton, critica o uso indevido delas; o que se chama de "hipóteses transcendentes" são aquelas que não têm consequências para o conhecimento de objetos, não fazendo sentido, portanto, introduzi-las em uma teoria. Porém, se for para fazer frente a ou para nos armar adequadamente para a polêmica contra o adversário, então é permitido o uso de hipóteses transcendentes. Na *Crítica da razão pura* encontraremos esta posição surpreendente na doutrina do método, mas há uma passagem numa reflexão dos anos de 1770 que apresenta bem o procedimento em questão:

> Ainda assim posso fazer hipóteses transcendentais para contrapor algo a [hipóteses] igualmente ilusórias, a fim de que petições contrabalancem as petições. Por exemplo, talvez os seres espirituais puros sejam a única coisa verdadeira no mundo. Tudo isto pertence aos meios negativos para assegurar as proposições práticas da razão contra as usurpações da especulação dogmática; são retorsões ou refutações segundo a analogia.[10]

Quer dizer, se alguém me apresentar como hipótese que tudo é material, como teria feito um materialista consequente do século XVIII, posso enfrentá-lo levantando outra igualmente transcendente, como, por exemplo, aquela proposta de fato por Berkeley, de que tudo é espiritual, que tudo é de natureza espiritual. Na verdade, ambas estão além daquilo que posso conhecer, mas por isto mesmo posso neutralizar um adversário simplesmente lhe contrapondo a hipótese contrária. Como mostrou Berkeley, é possível dar conta dos fenômenos tanto com uma quanto com outra, o que as torna irrelevantes num contexto de decisão teórica. Agora, se alguém levanta a hipótese materialista, que tem como consequência a negação da possibilidade de uma determinação espiritual pura de nossa vontade, por conseguinte, a negação da liberdade transcendental, que exige que, independente de toda determinação material presente na minha vontade, eu possa me determinar de outra forma, de acordo com uma lei que representa outra instância e que rompe com toda determinação material, então, tendo em vista a necessidade de enfrentar estas consequências funestas para a moral, posso levantar a hipótese contrária, no caso, a do espiritualismo, fazendo então um uso meramente polêmico de hipóteses.

Trata-se de um uso fictício, pois, ciente dos limites da razão, não lanço mão desta hipótese como se de fato acreditasse em sua verdade, mas apenas a emprego contra aquele que acredita que tudo é material, o que resulta numa neutralização das duas hipóteses. A propósito deste procedimento, Kant considera ainda nos anos de 1770:

> Na metafísica, a ficção não vale como probatória, mas como supletiva ou defensiva, replicadora, por exemplo, da possibilidade de um espírito puro, do mundo dos espíritos etc. Elas são então contrapostas como algo que se pode pensar às objeções daquilo que não se pode pensar, em si mesmas admitidas de modo apenas problemático.[11]

Para Kant, a hipótese materialista é certamente insustentável se pensada em relação aos interesses últimos da razão. Contra a ficção do materialismo, entramos em campo com a ficção do espiritualismo. Este também não passa de uma ficção, pois, tal como o materialismo, propõe algo cuja decisão só poderia encontrar seu fundamento além dos limites da experiência possível. Ainda assim tem uma utilidade polêmica, preconizada nestas reflexões dos anos de 1770: "Neste caso, os conceitos metafísicos servem polemicamente contra a dúvida dogmática, para pôr restrições a suas objeções."[12] Ou, de uma forma mais curta: "Contrapor a ilusão à ilusão."[13] Quer dizer então que na polêmica vale ilusão contra ilusão, ficção contra ficção. Para Kant este é um momento necessário, porque a razão tem uma tendência natural a levantar este tipo de proposição, a se enredar neste tipo de ilusão. A razão crítica deve estar armada adequadamente para fazer frente a esta ilusão, e o que na verdade Kant faz é destruir a base de legitimação da ilusão. A ficção não é probatória, mas preenche certa lacuna da razão desde que sejamos forçados a responder a certo tipo de objeção. No caso de alguém nos objetar que aquilo que admitimos no domínio prático é impensável, temos de ter algo que supra esta lacuna. Quer dizer, não temos nenhum conhecimento acerca disto, mas temos de ter armas contra os que levantam estas objeções. Por isto, a crítica da razão pura especulativa é também defensiva, tem um caráter de defesa, não da razão especulativa, mas da pura no domínio prático.

Se lemos agora, contra este fundo de considerações sobre estratégias defensivas nas reflexões dos anos de 1770, aquilo que se diz na *Crítica da razão pura* sobre a disciplina da razão

no uso de hipóteses, veremos que o mesmo propósito se encontra na obra crítica: "No campo da razão pura, hipóteses são admitidas, portanto, tão somente como armas de guerra, não para nelas fundar um direito, mas apenas para defendê-lo."[14] Hipóteses transcendentais da razão podem constituir armas suficientemente eficientes para rebater as objeções de um oponente, a saber, naquela situação em que este tampouco pode mobilizar senão hipóteses transcendentais; usadas assim, elas podem ajudar a defender algo admitido de direito, mas certamente não podem constituir o próprio fundamento para aceitá-lo. O fundamento da admissão deve ser encontrado em outro lugar, além do âmbito da especulação. A fragilidade deste recurso só é compensada pela impotência do oponente, que também não possui recursos melhores:

> Pertencem, pois, à vossa armadura completa também as hipóteses da razão pura, as quais, ainda que simples armas de bronze (porque não são forjadas por nenhuma lei da experiência), mesmo assim podem tanto quanto aquelas de que se pode servir qualquer oponente contra vós.[15]

Combate-se a ilusão com a ilusão, hipóteses infundadas com hipóteses contrárias, mesmo que igualmente infundadas. O espetáculo de tal contraposição de incompetências seria certamente bem deprimente se não estivesse envolvido certo interesse defensivo na réplica às objeções de um oponente que levanta tais hipóteses transcendentais. Este interesse provém, na verdade, do domínio prático: "Mas na sequência mostrar-se-á que a razão, em vista do *uso prático*, tem um direito de admitir algo que não lhe é autorizado de maneira alguma pressupor no campo da mera especulação, sem argumentos suficientes."[16] Assim, mesmo no campo da teoria, posso admitir, ainda que problematicamente, aquilo que é necessário para pensar consistentemente as exigências da razão pura prática. Na defesa dos pressupostos teóricos da moralidade, é permitido adotar uma

estratégia meramente polêmica, em que até hipóteses transcendentais, por princípio infundadas, constituem recursos aceitáveis, desde que seu uso seja limitado a rebater objeções colocadas contra o que é necessário para o uso prático da razão pura.

O uso polêmico da razão faz parte da função defensiva da crítica, não tendo como objetivo estabelecer uma posição teórica, mas apenas manter em aberto o lugar específico da moralidade. Por isto, só um argumento moral poderá estabelecer qualquer coisa em relação a este lugar mantido em aberto, mas vazio para a razão teórica: "Apenas as *objeções* que o materialista levanta contra a imortalidade da alma podem ser refutadas metafisicamente. A demonstração mesma é apenas *moral*."[17] A estratégia de defesa dos pressupostos da moralidade no âmbito da filosofia teórica não dispensa a filosofia crítica de dar conta dos fundamentos e da legitimidade do princípio da moralidade. São tarefas distintas que a filosofia deve cumprir, podendo mesmo ser afirmado que, na perspectiva sistemática da primeira *Crítica*, está colocada a expectativa da segunda, que deverá finalmente apresentar a "demonstração moral" ou o que toma seu lugar. Só uma leitura fragmentada da primeira *Crítica* pôde levar a crer que, ao redigi-la, Kant não tinha em mente outra obra crítica, particularmente uma crítica da razão pura prática.[18]

É fácil, portanto, situar na *Crítica da razão pura* uma função defensiva, para a qual se admite mesmo um uso polêmico da razão. Há mesmo um capítulo na doutrina do método com o título de "A disciplina da razão pura em vista de seu uso polêmico", o qual se ocupa extensamente do assunto. Mais sutil, no entanto, é sua presença também na dialética transcendental. Neste caso se trata primariamente de desmontar os enredos de uma razão especulativa não submetida previamente à crítica. Até mesmo no uso não disciplinado da razão especulativa, que leva necessariamente a discussões sem fim, como ocorria na metafísica tradicional, poderíamos ver certo

cultivo da disposição natural do homem a ultrapassar os limites da experiência. Assim, uma disposição natural a gerar ideias transcendentais passa pela cultura das questões disputadas até chegar à maturidade da razão especulativa, em que ela mesma coloca restrições à especulação, traçando os limites da razão pura especulativa. A crítica é, pois, a idade madura da razão, não sendo propriamente outorgada uma regra, mas reconhecida a necessária limitação da razão ou o fato de que ela não pode ir, em seu propósito cognitivo, além dos limites da experiência possível. O reconhecimento deste limite é fundamental para que a razão chegue a uma concordância de princípio entre seus diversos interesses, exigindo-se que ela se submeta à disciplina, uma autodisciplina que só se torna possível com a própria crítica da razão pura.

A crítica das ideias da razão pura não se esgota, portanto, em sua destruição ou, mais precisamente, na destruição das pretensões cognitivas levantadas a seu propósito. Além de terem uma função quase transcendental como reguladoras dos processos de sistematização dos conhecimentos, as mesmas ideias podem ser empregadas com um propósito meramente polêmico, o de neutralizar as pretensões transcendentes do adversário. Nos *Prolegômenos*, até mesmo a propensão da razão a ir além dos estreitos limites da experiência é admitida como tendo um intento que, longe de ser indesejável, prepara na verdade essa mesma razão para a instauração daquele espaço necessário para a moral:

> (...) acredito descobrir que esta disposição natural tem como objetivo livrar nosso conceito das amarras da experiência e das restrições da mera observação da natureza até que vê descortinado diante de si pelo menos um campo que contém apenas objetos para o entendimento puro, não acessíveis a nenhuma sensibilidade, não certamente no intuito de nos ocuparmos especulativamente com os mesmos (porque não encontramos nenhum chão sobre o qual podemos nos apoiar), mas para que [possam ser admitidos pelo menos

como possíveis][19] princípios práticos, os quais, sem encontrar diante de si tal espaço para sua necessária expectativa e esperança, não se poderiam estender até aquela universalidade de que a razão necessita indispensavelmente no intuito moral.[20]

Kant não se limita a registrar uma disposição natural da razão pura a ultrapassar os limites da experiência: como toda disposição natural, também esta tem de ter algum propósito. Qual seria, pois, o propósito desta disposição natural da razão? O de livrar o conceito ou o intelecto das amarras da experiência e das restrições da mera observação da natureza. Em seu voo especulativo, a razão se lança na direção de algo que se encontraria além dos estreitos limites que lhe são postos por sua própria discursividade, dando origem a um sem-fim de discussões metafísicas, a que só é possível pôr um fim com uma crítica radical da própria razão. Mas, na medida em que se consegue neutralizar os oponentes na discussão, pode-se também reconhecer, a partir destas discussões, que aquilo que se pode conhecer pela experiência não esgota tudo, o que constitui certamente um resultado importante. Quer dizer, o embate gerado pelas posições e contraposições que a razão é levada a sustentar em relação às ideias transcendentais não tem como efeito somente estas discussões sem fim, mas, na *medida em* que a razão, partindo destas discussões, reconhece que se está enr*edando* em algo que não conhece e admite sua ignorância, abre a per*spectiva* de um domínio que não é determinado teoricamente.

A razão de ser daquela disposição natural a especulações meta*físicas*, sua função natural, é, pois, gerar as contraposições a par*tir* das quais se pode passar a reconhecer a própria ignorância, já *não* permanecendo preso aos limites da experiência. Vimos que os *lim*ites da experiência são os limites da própria razão, mas da razão pura especulativa. A razão pura *prática* propõe algo que, por princípio, transgride estes limites, dizendo que, independentemente do que eu possa querer

dizer acerca de minhas inclinações sensíveis, devo fazer o que me manda sua lei, mesmo que seja contra a própria sensibilidade. Então é preciso livrar o conceito das amarras da experiência, até ser descortinado o campo do incognoscível; isto é o que acontece no campo da razão especulativa. Agora, se meus princípios práticos exigem de mim que admita certas coisas que não podem ser estabelecidas neste campo, então a razão especulativa já não me pode impedir de fazê-lo, desde que tenha sido estabelecido que, em teoria, sou por princípio ignorante a seu respeito. Desde que princípios práticos sejam dados por eles mesmos em seu próprio domínio, nada me impede de admitir, então, aquilo que é necessário para pensar sua possibilidade.

É bem verdade que já não se pode pretender um conhecimento do suprassensível, como fazia a metafísica tradicional. Do suprassensível não há conhecimento teórico: este é o resultado definitivo da crítica. Agora, Kant continua admitindo a moralidade como descortinando certo conhecimento (prático) do suprassensível, o que pode ser interpretado facilmente como uma refundação da metafísica em outra base. Bem-entendido, no entanto, tudo o que a moralidade permite estabelecer está dado com a consciência da incondicionalidade da lei moral, da obrigação moral que nos imputa simplesmente a capacidade de nos determinarmos por cima de nossa sensibilidade. Neste sentido, Kant concebe uma consciência moral que é consciência imediata de sua própria natureza suprassensível, e mediatamente decorrem dela, como pressupostos necessários, os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus. Com relação ao próprio suprassensível não há conhecimento, a não ser que se queira chamar de conhecimento a consciência de um dever incondicional, que, como tal, é consciência imediata de que se pode, porque se deve, transcender o sensível. Todo o conhecimento acerca do suprassensível é reduzido, por conseguinte, ao conhecimento do dever ou da obrigação moral. Como há uma imbricação entre consciência moral e natureza suprassensível, é

do interesse da razão, constitutiva do domínio da moralidade, que o suposto conhecimento do suprassensível seja definitivamente colocado dentro dos limites da razão, por meio de uma crítica da razão pura.

Em um tratamento sistemático, as ideias que constituem o interesse último da razão são a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Em seu interesse último, a razão tem necessidade delas para dar conta dos pressupostos de seu imperativo moral, ou seja, o interesse último envolvido nestas ideias é, desde logo, um interesse prático. Na *Crítica da razão prática*, elas serão admitidas nos postulados da razão prática pura; isto depois de ter sido estabelecido que há uma razão prática pura. Na *Crítica da razão pura*, estas ideias estão envolvidas numa estratégia de defesa que consiste em neutralizar a especulação a seu respeito para que seja possível pelo menos admiti-las praticamente. Mesmo que a função básica da dialética transcendental seja o desmonte do realismo transcendental, que consiste precisamente em pretender um conhecimento teórico e objetal daquilo que estas ideias representam, ela cumpre também uma função defensiva e preparatória. Em seus três capítulos, a dialética transcendental se move, ainda que de forma bastante sutil, nesta dimensão defensiva: o desmonte da psicologia racional tem como interesse último a salvaguarda da possibilidade da imortalidade da alma; o desmonte da cosmologia, a salvaguarda do conceito de liberdade; e o desmonte da teologia, a salvaguarda da hipótese da existência de Deus. Não é função da crítica da razão especulativa demonstrar qualquer conhecimento acerca destas ideias, mas, antes, mostrar que não é possível nenhum conhecimento a seu respeito e, por isto mesmo, que não há fundamento teórico que valha como objeção à adesão a uma ou outra das hipóteses em questão.

Especifiquemos, então, este momento defensivo nos textos de Kant. Começando pela psicologia, encontramos uma passagem bem incisiva nos *Prolegômenos*:

> Vejo, pois, que a ideia *psicológica*, por menos que eu compreenda por seu intermédio a natureza da alma humana, ainda assim mostra bastante claro ao menos a insuficiência desta [compreensão], afastando-me com isto do materialismo como um conceito psicológico imprestável para uma explicação natural e além do mais restritivo da razão no intuito prático.[21]

O capítulo dos paralogismos mostra que não é possível conhecer nada acerca da natureza da alma humana, por nos faltar qualquer dado que sirva de ponto de partida do processo cognitivo. Mas, mostrando-se que não se pode compreender o que seja a alma, mostra-se também a insuficiência da compreensão, o que vale não só para a hipótese que se gostaria de admitir, em vista do interesse prático, a saber, a hipótese da espiritualidade da alma, mas também para a hipótese contrária, qual seja, a hipótese materialista. Do ponto de vista teórico, tanto o espiritualismo quanto o materialismo são igualmente infundados em suas pretensões no campo da psicologia racional. Não pode, pois, haver um desempate teórico, por mais que a espontaneidade das operações de nosso intelecto nos leve a preferir a hipótese espiritualista. Mas pode haver um desempate prático, pois o espiritualismo, que concebe uma natureza suprassensível e, portanto, imaterial, permite pensar os pressupostos da moralidade, enquanto isto é impossível com base na hipótese materialista, que tem como consequência a determinação material da vontade.

O tratamento crítico da ideia da alma permite manter em aberto a perspectiva da espiritualidade da alma, apesar de não ser possível determiná-la teoricamente. Para os interesses da razão prática, é suficiente que se mantenha aberta tal perspectiva, pois é esta que se encarrega de fundar aquilo que só é pensável sob ela mesma, o domínio prático ou moral. Visto assim, entende-se por que Kant mobiliza a psicologia contra a hipótese materialista, como faz na *Crítica da razão pura*: "Para que precisamos, pois, de uma psicologia baseada

apenas em princípios puros da razão? Sem dúvida sobretudo no intuito de assegurar nosso eu pensante contra o perigo do materialismo."[22] Ao estabelecer uma ignorância necessária a respeito da natureza última do ânimo humano, os paralogismos adotam a única estratégia viável para nos assegurar contra o materialismo, negando-lhe de saída todo fundamento. Novamente, isto é bem decepcionante de um ponto de vista exclusivamente teórico, mas se torna altamente relevante quando visto em sua função defensiva, expressa de maneira bem clara na própria *Crítica da razão pura*:

> Uma vez que é bem possível, no entanto, que eu aduza uma razão de outra parte que não das simples razões especulativas para esperar uma existência de minha natureza pensante independente e permanente em toda alteração possível de meu estado, assim já se ganhou muito com isto de, mesmo com a espontânea confissão de minha própria ignorância, ainda assim poder rebater os ataques dogmáticos de um oponente especulativo, e mostrar-lhe que ele jamais poderá conhecer a natureza de meu sujeito para negar a possibilidade de minhas expectativas, mais do que eu para me ater a elas.[23]

A razão de outra parte certamente é a razão prática, e é na perspectiva do domínio prático que se pode dizer que a confissão da própria ignorância teórica constitui um ganho, desde que a ignorância assim reconhecida como necessária inclua também a hipótese contrária àquela que me vejo forçado a admitir para dar conta dos pressupostos daquele domínio prático. Em teoria tenho assim apenas a neutralização da especulação, e nada me autoriza a admitir a hipótese praticamente favorável como uma verdade teórica. O interesse último do capítulo dos paralogismos não é, portanto, o de desmentir simplesmente as especulações do metafísico, mas o de salvaguardar a hipótese da espiritualidade e da imortalidade da alma, favorável ao interesse da razão prática pura.

O mesmo § 60 dos *Prolegômenos* situa também a crítica das ideias cosmológicas em sua função defensiva: "Do mesmo modo, as ideias *cosmológicas* servem, por meio da insuficiência visível de todo conhecimento possível da natureza em satisfazer a razão em sua indagação legítima, para nos manter afastados do naturalismo, o qual pretende apresentar a natureza como suficiente por si mesma."[24] Nesta recapitulação da dialética transcendental, Kant apresenta como resultado essencial de seu tratamento das ideias cosmológicas o afastamento da hipótese do naturalismo, o qual pretenderia que o conhecimento de experiência fosse suficiente para explicar tudo e responder a todas as questões que se pudessem colocar. Os conflitos antinômicos gerados pelas ideias cosmológicas constituiriam uma querela infrutífera que nem sequer deveria nos interessar se não estivesse envolvido já neste ponto o que Kant chama de interesse prático da razão. E neste interesse prático da razão no conflito antinômico, esta, em vista de seu uso global, é levada a tomar posição por um dos lados. Em cada uma das antinomias está em jogo também o interesse prático da razão, como insiste na *Crítica da razão pura*:

> Que o mundo tenha um começo, que meu eu pensante seja de natureza simples e assim indestrutível, que este seja ao mesmo tempo livre em suas ações arbitrárias e acima da coação natural e que, por fim, toda ordem das coisas que perfazem o mundo provenha de um ser originário, do qual tudo retira sua unidade e conexão segundo fins, isto são outros tantos fundamentos da moral e da religião.[25]

Os quatro momentos listados são sempre um dos lados de cada uma das quatro antinomias cosmológicas, mostrando-se neste ponto que a razão tem sempre envolvido, em cada uma das antinomias, um interesse em vista de seu uso global, em que o prático tem o primado, sendo levada a assumir a defesa deste lado, ainda que não possa estabelecê-lo teoricamente. Com relação ao tratamento antinômico das ideias cosmológicas basta

que a razão ou a crítica da razão pura especulativa estabeleça que não é possível provar teoricamente nenhum dos lados das antinomias. Isto é suficiente para se poder admitir, havendo outra justificativa para tanto, um deles, posto que estas razões não podem provir da própria especulação. Razões especulativas não me permitem neste caso estabelecer nada, mas precisamente por isto posso eventualmente admitir a defesa de um dos lados se tiver uma outra razão, um fundamento provindo de outra parte, como é sem dúvida, para Kant, a circunstância de constituírem um apoio da moral e da religião.

Semelhante interesse prático está envolvido também no tratamento da ideia teológica, como lembra ainda o § 60 dos *Prolegômenos*:

> Por intermédio da ideia *teológica*, a razão se livra do fatalismo, tanto de uma necessidade natural cega no contexto da própria natureza, sem princípio primeiro, quanto também da causalidade deste mesmo princípio, e leva ao conceito de uma causa por liberdade, portanto, de uma "inteligência suprema".[26]

O capítulo do ideal da razão pura cumpre, portanto, igualmente uma função defensiva, na medida em que desmonta a pretensão do fatalismo, negando-lhe o fundamento. O que à primeira vista parece ser apenas negativo se revela numa perspectiva mais abrangente da razão o único recurso para salvaguardar certos interesses práticos da razão no âmbito de uma inteligência essencialmente limitada. O propósito último da crítica da razão especulativa é manter intocado o lugar em que a razão pura pode revelar seu interesse prático. Com relação à ideia teológica, isto significa estabelecê-la como um simples ideal da razão pura, capaz de ganhar validade objetiva apenas no domínio prático:

> O ser supremo continua, portanto, para o uso meramente especulativo da razão um simples *ideal*, mas ainda assim um [ideal] *sem erro*, um conceito que fecha e coroa todo o conhecimento humano, cuja realidade objetiva não pode ser demonstrada neste caminho, mas também não refutada, e, caso exista uma teologia moral, capaz de completar esta lacuna, então a teologia transcendental, antes apenas problemática, demonstra sua indispensabilidade por meio da determinação de seu conceito e incessante censura de uma razão seguidamente iludida pela sensibilidade, nem sempre concorde com suas próprias ideias.[27]

Um eventual fundamento moral para pressuposições teológicas viria a preencher uma lacuna necessária da razão especulativa, incapaz de demonstrar a validade objetiva do conceito de ser supremo. Visto na perspectiva deste fundamento moral, no entanto, torna-se maximamente importante dispor de um conceito da divindade inteiramente depurado de todo elemento sensível, pois só assim se poderá dispor dele para pensar os pressupostos últimos da moralidade, que se instaura desde logo com uma pretensão suprassensível (a de uma lei incondicional, quer dizer, não condicionada pelo sensível). A teologia transcendental negativa da *Crítica da razão pura* ganha seu sentido, portanto, na perspectiva de sua função defensiva e preparatória, pela qual ela é pensada desde logo em vista do interesse prático da razão pura, que redunda finalmente em uma teologia moral *sui generis*.

O mencionado § 60 dos *Prolegômenos* resume finalmente o interesse defensivo do tratamento das ideias transcendentais na *Crítica da razão pura*, dizendo que cumpria tirar toda base do materialismo, do naturalismo e do fatalismo, verdadeiras ameaças à moralidade: "Assim, as ideias transcendentais servem, mesmo que não para nos instruir positivamente, pelo menos para suprimir as opiniões, atrevidas e restritivas do campo da razão, do *materialismo*, *naturalismo* e *fatalismo*, e com isto abrir espaço para as ideias morais fora do campo da especulação."[28] O interesse último que anima a crítica das ideias transcendentais é o interesse prático da moralidade, para o qual é

preciso abrir e manter aberto o espaço necessário mesmo na perspectiva da especulação. Sendo assim, a crítica da razão especulativa é concebida desde logo em vista de algo que se encontra fora do campo da especulação e que, neste campo, faz-se presente apenas pelo momento defensivo da própria crítica.

Esse movimento, inerente à *Crítica da razão pura*, de fazer frente às opiniões do materialismo, do naturalismo e do fatalismo, constitui um dos traços fundamentais da crítica; não é um mero acessório, uma simples curiosidade, mas talvez o movimento mais elementar. Nele se vê em ação uma tendência antipositivista, talvez melhor, antinaturalista, dado que o positivismo é um fenômeno por vir no século XIX. Não perceber este movimento básico é reduzir a crítica a fragmentos de algo que nem sequer é considerado. Neste sentido, desconhece-se o propósito fundamental da filosofia crítica quando se a trata meramente como uma espécie de teoria da ciência ou uma teoria da experiência, considerando o resto um acréscimo inútil, misto de arquitetônica barroca e terminologia escolástica ultrapassada.

Para descortinar o todo é interessante relembrar alguns resultados dos capítulos anteriores: o tratamento da ciência e da experiência tem, na *Crítica da razão pura*, a função de estabelecer os limites exatos em que podemos ter conhecimento. É necessário estabelecer estes limites para saber que não podemos conhecer nada acerca de uma série de outras coisas em relação às quais sempre se levantou pretensões cognitivas, enredando a razão em disputas sem fim. Identificada a verdadeira origem do interesse pelas ideias em questão, a crítica pode depurar as ideias transcendentais de toda pretensão cognitiva, preparando-as, assim, para um uso mais adequado no domínio prático. Lendo Kant desvinculado deste contexto sistemático, pode-se ser levado a considerá-lo mesmo um naturalista, um protopositivista, um filósofo que está considerando apenas os fundamentos da ciência newtoniana, procurando a base positiva do conhecimento, para despachar, como

bom antimetafísico, o resto todo como bobagem, como aquilo acerca de que não podemos falar. Uma vez vistos em seu movimento mais amplo e sistemático, começa-se a entender estes mesmos temas da crítica em sua função defensiva da moral e da religião. O tratamento crítico das ideias transcendentais visa salvaguardar o lugar próprio da razão prática pura.

Agora, que haja algo assim como uma razão prática pura, isto já não compete, na sistemática kantiana, à crítica da razão especulativa estabelecer. Dizer que a razão especulativa não é capaz de estabelecer qualquer cláusula que exclua um uso prático da razão pura é bem diferente de estabelecer que a razão pura se mostra efetivamente em uso prático. Para passar de uma mera possibilidade, mantida em aberto pela estratégia global da crítica da razão especulativa, à realidade objetiva ou efetividade prática da razão pura, será preciso proceder em outro terreno, o que é feito na *Crítica da razão prática*.

CAPÍTULO IX

O LUGAR DA LEGISLAÇÃO MORAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Como se viu até o momento, a *Crítica da razão pura* se desdobra em três etapas, essenciais para se entender o propósito último da obra. Numa primeira, trata-se de estabelecer os fundamentos do conhecimento objetivo, naturalmente dentro dos limites em que ele é possível, o que significa que se terá como resultado o traçado dos limites do conhecimento. Tem-se, assim, um primeiro estágio da *Crítica da razão pura*, a partir da qual se passa sem maiores rodeios ao segundo, em que se trata de mostrar que certas pretensões cognitivas, levantadas particularmente pela metafísica tradicional, levariam necessariamente além destes limites, sendo, portanto, em princípio, pretensões infundadas. Nesse passo temos um momento essencialmente negativo da *Crítica da razão pura*, em que se nega o fundamento de certas pretensões excessivas. Mas por fim se tem ainda uma terceira tarefa da *Crítica da razão pura*, sua função defensiva, pela qual a crítica marca o espaço possível, deixa-o em aberto e aponta para além de si mesma.

Trata-se agora de mostrar como Kant, na *Crítica da razão prática*, situa, neste espaço deixado em aberto, o domínio da moral ou, como diz, o domínio da razão pura prática. O movimento da primeira *Crítica*, de fundamentação, delimitação e preparação, será decisivo para a estratégia da *Crítica da*

razão prática, que tem como incumbência apresentar a ordem da moralidade em sua especificidade. Assim, encontramos na analítica da razão prática um longo desenvolvimento destinado a mostrar como o propósito da filosofia teórica e o da filosofia prática podem ser interligados:

> Recusou-se com pleno direito à razão especulativa todo o positivo de um *conhecimento* além dos objetos da experiência, portanto em relação a coisas como númenos. Ainda assim, esta [razão especulativa] conseguiu pôr em segurança o conceito dos númenos, isto é, a possibilidade, sim, a necessidade de pensá-los, e salvou contra toda objeção, por exemplo, [a possibilidade de] admitir a liberdade, considerada negativamente, como inteiramente compatível com aqueles princípios e restrições da razão teórica pura, mas sem dar a conhecer de tais objetos qualquer coisa de determinado e ampliativo, posto antes que ela acabou inteiramente com toda perspectiva neste sentido.[1]

Esta passagem relembra os diversos momentos tratados até este ponto e que serão doravante mobilizados para introduzir em sua originalidade o princípio da moralidade, que acaba sendo enunciado por Kant como um fato da razão, um princípio inapelável que não pode ser deduzido de qualquer outra coisa. A razão prática pura estabelece seu domínio a partir deste princípio, não sendo necessário nem possível derivá-lo de outra instância.

O FATO DA RAZÃO PRÁTICA PURA E SEU LUGAR NA SISTEMÁTICA DA FILOSOFIA CRÍTICA

Tendo então estabelecido certos resultados negativos em relação às pretensões cognitivas da razão especulativa, a crítica pode avançar agora no sentido de estabelecer o que é exigido especificamente pela razão pura em seu domínio prático. É assim que a analítica da razão prática pode prosseguir:

> Em contrapartida, a lei moral apresenta, mesmo que não uma *perspectiva*, ainda assim um fato inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e de toda a extensão do uso de nossa razão teórica, o qual aponta para um mundo puramente inteligível, até mesmo o *determina positivamente* e dele nos deixa conhecer algo, a saber, uma lei.[2]

Se a razão especulativa não consegue estabelecer nada acerca disto, ela pelo menos deixa em aberto o lugar em que nos é possível pensar o suprassensível. Aliás, todo este esforço que a *Crítica da razão pura* realiza para manter em aberto o espaço deste âmbito tem como motivação original precisamente aquilo que a razão como um todo sempre já estabeleceu neste espaço vazio, a saber, as pretensões da moralidade. A lei outorgada pela razão pura para o domínio prático diz simplesmente que a vontade não se deve deixar dominar pelo sensível, ou seja, que se deve determinar de acordo com algo que é suprassensível. Daí provém a exigência de salvaguardar um espaço correspondente mesmo para a razão teórica, um espaço que diz respeito ao suprassensível, porque no domínio prático só podemos pensar os fundamentos se pudermos contar com a distinção entre o sensível e o suprassensível. A lei moral, a lei da razão prática pura, é uma lei que se opõe a todo sensível, e como tal é uma lei que se apresenta como suprassensível. Ela levanta a pretensão de ditar alguma coisa que transcende a sensibilidade. Neste caso, trata-se, é claro, da sensibilidade no âmbito prático, a qual é constituída de desejos, apetites, paixões, ou como se queira descrevê-la. Deste tipo de legislação suprassensível dimana a força das ideias da razão pura, que dizem respeito precisamente ao numênico. Do ponto de vista cognitivo, o suprassensível não nos é acessível. Então, ainda que a lei moral não abra uma perspectiva de novos conhecimentos, introduz, entretanto, um elemento deste campo. Como legislação pura, ela não se fixa em nenhum elemento sensível e, no entanto, impõe-se. A lei moral, introduzida na

Crítica da razão prática como um fato da razão pura prática, aponta, como uma lei que se impõe contra a sensibilidade, e coloca, portanto, a possibilidade de se determinar contra a própria sensibilidade, para o mundo puramente inteligível do numênico. Aliás, não só aponta para este mundo, como é ela mesma uma determinação positiva dele, uma lei que diz respeito a esta dimensão suprassensível na medida em que torna manifesta uma determinação sua.

Assim sendo, a lei moral nos deixa conhecer algo do âmbito suprassensível, a saber, a legislação vigente nele. Com isto não se descortina naturalmente o horizonte de novos conhecimentos, ansiosamente esperados pela razão teórica. Tudo o que se tem como fundamento, tanto do domínio prático da razão pura quanto daquilo que decorre no que se refere à suposição teórica deste, é a própria lei moral. Sem a consciência da necessidade da legislação prática pura da razão não há fundamento para a articulação de um pensamento do suprassensível. Como veremos, há uma série de consequências da lei moral, seja com relação a sua possibilidade, seja no que se refere a implicações práticas. Se não se entende como estes diversos momentos estão associados às exigências morais da razão, portanto à razão pura *prática*, pode-se facilmente concluir, como fazem muitos de seus leitores, que Kant está introduzindo pela porta dos fundos aquilo que expulsou pela porta da frente, ou seja, que ele está legitimando em termos práticos os mesmos conteúdos que mostrou não terem validade objetiva teórica. Isto não faz justiça a Kant, pois tudo o que ele reintroduz no horizonte prático está estritamente vinculado à lei moral, a este elemento novo que a razão pura introduz no âmbito prático. Vimos anteriormente como é possível pensar em cima dos limites da razão aquilo que ultrapassa estes mesmos limites e chegar, assim, a um pensamento do suprassensível. Agora, a partir da *Crítica da razão prática*, admite-se tal pensamento, mas estritamente vinculado à lei moral. Compreende-se, assim, que a posição da lei moral no sistema crítico é fundamental. E voltar a falar

de liberdade, imortalidade da alma e mesmo da existência de Deus, independentemente da lei moral, é inválido para Kant. Isto estabelece outra base para o discurso prático, mas também para o religioso.

Por isto a insistência de Kant no sentido da necessidade de se tratar a lei moral como um dado primitivo, caracterizado por ele como um fato da razão. Assim como são dados primitivos de nossa sensibilidade os fatos de que vemos cores, ouvimos sons e apreendemos tudo o que é sensível no espaço e no tempo, de maneira semelhante é um dado primitivo termos consciência moral, ou seja, consciência de uma lei pura da razão que vigora em nossa vontade. Trata-se de um dado primitivo que torna manifesta a própria racionalidade de nossa vontade. Quer dizer, a lei moral é introduzida na *Crítica da razão prática* como um dado original, não dedutível de nada mais. É bem verdade que o capítulo da dedução dos princípios da razão prática pura poderia nos levar a procurar nesse texto uma dedução da lei moral; mas o que na verdade se estabelece nele é que não é possível uma dedução da lei moral e, ademais, que uma dedução tampouco é necessária. A lei moral vigora ou não vigora. Se vigora, não é preciso derivá-la de outra coisa; se não vigora praticamente, tampouco adiantaria derivá-la teoricamente de outra coisa, se isto fosse possível. Então, se a lei vigora, isto é algo que é conhecido como um dado primitivo, especificamente na consciência moral. A lei moral não precisa de legitimação, ela se põe como absoluta, impondo-se na vontade limitada como um imperativo categórico.

No mencionado capítulo da dedução na *Crítica da razão prática*, Kant apresenta uma confirmação da lei moral na perspectiva da razão especulativa, o que ele chama de "credenciais da lei moral", porque de certa forma tal lei não vem só na base da força da razão prática, ela vem também com certos elementos que a confirmam, sendo estas credenciais relacionadas especificamente com o fato de ser ela um princípio de dedução da liberdade. Kant nega na *Crítica da razão*

prática que possamos deduzir a lei moral de qualquer outra coisa, afirmando, em contrapartida, que podemos inferir a própria liberdade por meio dela. Então, na medida em que esse princípio se impõe, abre-se uma perspectiva que é bem-vinda para a razão especulativa, porque responde finalmente àquelas questões que ele colocava, por exemplo, acerca da liberdade. A razão especulativa é forçada a reconhecer seus limites ao tentar articular o pensamento de uma causalidade por liberdade, com o qual ela está desde logo além do princípio do entendimento de uma causalidade determinada. A crítica da razão especulativa consegue manter o conceito de uma causalidade por liberdade apenas no campo de tensões do jogo antinômico. Agora as exigências da razão prática pura preenchem, naturalmente em outra base, a lacuna que restou na especulação:

> A lei moral é de fato uma lei da causalidade por liberdade e, portanto, da possibilidade de uma natureza suprassensível, assim como a lei metafísica dos eventos no mundo sensível era uma lei da causalidade da natureza sensível, e aquela determina, portanto, aquilo que a filosofia especulativa teve de deixar indeterminado, a saber, a lei para uma causalidade cujo conceito era apenas negativo nesta última [filosofia especulativa] e confere assim a este [conceito] pela primeira vez realidade objetiva.[3]

A lei moral passa a conferir realidade objetiva à ideia de liberdade, de uma causalidade por liberdade. A lei moral, na medida em que vigora, dá a conhecer à razão humana uma determinação positiva de algo que, no domínio especulativo, tinha ficado inteiramente indeterminado, apenas como uma possibilidade de se pensar isto, ou apenas como um conceito vazio, indeterminado. Agora, a partir deste ponto, na medida em que entramos no domínio prático e descobrimos a vigência da lei moral, conhecemos, para todos os fins práticos, a legalidade moral, que nos dá o tipo de lei vigente para uma

causalidade por liberdade. Isto então torna possível a determinação de algo que a filosofia especulativa teve de deixar indeterminado, e no espaço deixado em aberto pela especulação, a razão pura prática instaura seu domínio com a lei moral.

A rigor, a lei moral é todo o dado que se tem para dizer qualquer coisa além dos limites da experiência possível, e o que se obtém assim é estabelecido apenas para os fins da razão prática pura. Não é estabelecido nada nos termos em que a especulação costuma tomar suas questões. Tudo o que Kant passa a dizer da imortalidade da alma, da liberdade e da existência de Deus é dito a partir deste dado primitivo que é a lei moral, porque o resto já foi despachado, já se negou que seja possível conhecer qualquer coisa acerca disto. Tudo o que se dirá a respeito do suprassensível, em termos positivos, deve ser pensado estritamente a partir dela. Ela mesma, em seu desdobramento, tem como consequência a imortalidade da alma, a existência de Deus, sem falar da liberdade, que é o seu pressuposto imediato. A articulação dos temas é neste ponto mais importante do que nunca para se ver em que medida a introdução da lei moral como um fato primitivo de tipo novo pode coroar a sistemática da crítica da razão pura, que descortinava a possibilidade de um discurso sobre o que está além dos limites da experiência possível e que, para não transgredir estes limites, via-se limitada a apontar para certo espaço vazio, em relação ao qual a razão especulativa tinha de reconhecer sua total ignorância. A partir do momento em que a lei moral dá a conhecer o domínio prático da razão pura, instaurado neste espaço deixado em aberto pela crítica da razão especulativa, chegamos, por um lado, ao fim de uma sequência de passos sistemáticos da filosofia crítica destinados precisamente a salvaguardar a possibilidade original de uma legislação prática da razão pura, mas, por outro lado, esta lei moral nos lança numa nova discussão acerca dos limites desta razão. Isto porque agora já não estamos pensando apenas os limites da razão pura especulativa, os limites da experiência

possível, mas os limites da razão em geral, o que nos leva a pôr a questão de se é possível falar daquilo que a razão prática pura precisa determinar para dar conta de sua própria realidade e efetividade.

No que se refere à realidade, pode-se dizer que a razão pura só pode ser prática se for possível uma causalidade por liberdade. Entende-se, assim, por que Kant retoma, na passagem que acabamos de citar, a categoria da causalidade em sua forma não esquematizada, para contrapô-la à causalidade como categoria do entendimento, que sabemos só poder ser aplicada na experiência na medida em que é esquematizada, quer dizer, na medida em que tem como critério uma condição temporal, a da sucessão necessária. Temos na *Crítica da razão prática* várias passagens que exploram, primeiro, a possibilidade de se pensar uma causalidade de tipo diferente daquela da categoria esquematizada em termos temporais e, depois, a importância da própria distinção entre categoria esquematizada e não esquematizada. Pois esta distinção é fundamental para entender como é possível pensar aquilo que a lei moral nos faz pressupor, a saber, uma causalidade por liberdade. Aparecem neste caso as razões que levaram Kant, na analítica transcendental da *Crítica da razão pura*, a tratar as categorias em dois momentos distintos; pois agora se torna patente que a categoria não esquematizada ainda pode ser usada para pensar algo, mesmo que não se possa com isto conhecer nada na experiência.

A partir da causalidade por liberdade, na medida em que ela é um pressuposto da legalidade vigente na vontade, passo a ter com mais urgência o problema dos limites da razão pura, porque neste ponto de fato sou levado a me determinar no sentido da suposição de um tipo de causalidade que a razão especulativa não me permitia admitir. Retorno, pois, à necessidade da razão de pensar a ideia de uma causalidade original, que é a ideia de uma causa primeira e livre. A causalidade que o entendimento introduz como princípio sempre investiga a

causa como condição, partindo-se do condicionado para sua condição e desta para outra condição, passo a passo. Mas a razão pura exige o início da série causal ou então que se apanhe a série causal como um todo, chegando assim, mesmo que em termos problemáticos, à ideia de uma causalidade original e incondicionada. Para a razão especulativa, esta ideia permanece inteiramente problemática, pois lhe faltam dados a partir dos quais seria possível decidir se há ou não uma causalidade deste tipo. Ora, a vigência da lei moral tem como pressuposto uma causalidade por liberdade na própria vontade submetida a este princípio. Do dado primitivo desse mandamento posso, portanto, deduzir a liberdade, num procedimento que, para Kant, resulta em certas credenciais de tal lei:

> Este tipo de credenciais da lei moral, dado que ela mesma é colocada como um princípio da dedução da liberdade e como de uma causalidade da razão pura, é inteiramente suficiente no lugar de toda legitimação *a priori*, uma vez que a razão teórica foi obrigada a *admitir* pelo menos a possibilidade de uma liberdade, para satisfação de uma necessidade sua. Pois a lei moral demonstra suficientemente sua realidade, também para a crítica da razão especulativa, ao acrescentar a uma causalidade meramente negativa, cuja possibilidade lhe era inconcebível, apesar de ser obrigada a admiti-la, uma determinação positiva, a saber, o conceito de uma razão imediatamente determinante da vontade (pela condição de uma forma legal universal de suas máximas), logrando assim, pela primeira vez, dar à razão, que sempre se tornava excessiva ao querer proceder especulativamente, realidade objetiva, mesmo que apenas prática, e transformando seu uso *transcendente* em um *imanente* (de ser ela mesma causa atuante por meio de ideias no campo da experiência).[4]

Diretamente a possibilidade de deduzir a liberdade a partir da lei moral não contribui em nada para estabelecer a validade prática desta. Mas, na articulação sistemática da filosofia crítica, o estabelecimento da liberdade como pressuposto da moralidade

contribui em boa medida para o acabamento consistente de uma articulação entre o que pode a razão teórica e o que exige a razão prática. A lei moral encontra, portanto, uma importante confirmação, na medida em que permite agora deduzir aquilo que a razão em seu uso especulativo tinha já colocado de maneira problemática, mas que podia pelo menos pensar e defender.

Na medida em que se estabelece a realidade objetiva dos conceitos da razão pura no domínio moral, mostra-se que aquilo que na especulação é transcendente tem uma função imanente no domínio prático. Aquilo que era mera especulação sobre o transcendente aparece neste como causa atuante, ou seja, a razão aparece como causa atuante. O que se investiga na *Crítica da razão prática* é a ordem da determinação para estas ações. E nesta determinação ao agir Kant vê atuante uma razão pura que faz vigorar uma lei contra toda determinação sensível e abre assim a perspectiva de novas considerações acerca do suprassensível. Na *Crítica da razão pura*, ou em filosofia especulativa, diz Kant, "pudemos apenas *defender* o *pensamento* de uma causa livremente atuante".[5] A defesa do pensamento do suprassensível era parte do propósito final da *Crítica da razão pura*, permitindo a manutenção de um lugar aberto, ainda que indeterminado para a razão especulativa. A primeira *Crítica* cumpre duas funções essenciais que, apesar de apontarem em direções opostas, são na verdade complementares em vista do interesse último da razão. Se, por um lado, "faz-se justiça ao mecanismo da necessidade natural, de regredir ao infinito do condicionado para a condição, mantém-se aberto, por outro lado, para a razão especulativa, o lugar para ela vazio, a saber, o inteligível, para transpor para lá o incondicionado".[6] Kant relembra na *Crítica da razão prática* os resultados obtidos com os procedimentos da *Crítica da razão pura*, que se caracterizam por um duplo movimento, um movimento de estabelecer em seus fundamentos os princípios do entendimento, que permitem investigar as condições daquilo que é conhecido como condicionado e que propõem sempre ir adiante na investigação das condições, e o outro, o

movimento da razão, que exige que se chegue ao incondicionado. No domínio teórico, pela limitação de nossas faculdades cognitivas, somos levados a concluir que não se chega nunca a atender às exigências colocadas pelo princípio da razão.

O resultado crítico da ignorância necessária acerca do suprassensível é inicialmente mobilizado contra as metafísicas do suprassensível, para negar a validade de suas pretensões cognitivas; mas, por fim, acaba sendo usado para assegurar, via negação de qualquer possibilidade de conhecimento, a possibilidade de ao menos pensar o suprassensível. Um tal movimento defensivo se limita, no âmbito da razão especulativa, a manter em aberto o lugar em que se pode pensar o inteligível ou o suprassensível. Se este lugar permanece para a razão especulativa vazio de determinações cognitivas, para a razão prática ele terá uma determinação positiva: "A razão prática pura preenche agora este lugar vazio por meio de uma determinada lei da causalidade em um mundo inteligível (por liberdade), a saber, a lei moral."[7] A par de, mais uma vez, mostrar o lugar estratégico em que se situa a lei moral no sistema crítico kantiano, esta passagem constitui uma espécie de amarração final da articulação entre os propósitos das duas primeiras *Críticas*. Na perspectiva do acabamento sistemático a que se chegou neste ponto, pode-se dizer certamente que as duas primeiras *Críticas* constituem duas partes de um sistema crítico consistente, desde que as leiamos na perspectiva crítica adequada. Quanto à terceira *Crítica*, teremos oportunidade de nos ocupar de sua intenção e problemática específicas nos capítulos seguintes.

A LEI MORAL E A QUESTÃO DA UNIDADE DA RAZÃO TEÓRICA E PRÁTICA

Ao nos depararmos no domínio prático com a lei moral e sua formulação imperativa como mandamento da razão pura, podemos ser levados a perguntar qual sua relação com o princípio da razão pura estudado na dialética transcendental. Esta

relação constitui o elo essencial para o estabelecimento da unidade da razão pura.

A questão da unidade da razão pura na filosofia crítica kantiana continua a merecer grande atenção na literatura, mais talvez do que seria necessário.[8] O que parece causar certa dificuldade neste caso é a diversidade de questões efetivamente envolvidas quando se trata do tópico. Podemos destacar ao menos três: primeiramente, há a questão da unidade do projeto crítico apresentado nas três *Críticas*, ou seja, de como se relacionam os vários momentos da crítica da razão pura em sentido amplo; depois, há a questão da unidade entre o reino da natureza, escopo da crítica da razão teórica, e o reino da liberdade, objetivo da crítica da razão prática; e finalmente há a questão da unidade da própria razão pura como teórica e prática. No que diz respeito à primeira ordem de questões, creio que o exposto até o momento ajuda a compreender como se relacionam num único projeto ao menos as duas primeiras *Críticas*. A segunda ordem de questões, cuja abordagem culmina na terceira *Crítica*, será objeto do capítulo seguinte. Agora nos voltamos para a questão da unidade da razão pura teórica e prática em seus princípios.

Kant afirma esta unidade tanto na *Fundamentação da metafísica dos costumes* quanto na *Crítica da razão prática*. Naquela se lê: "para que a crítica de uma razão prática pura seja completa, exijo que possa ao mesmo tempo ser apresentada sua unidade com a especulativa num princípio comum, porque no fim certamente só pode ser uma e mesma razão, distinta apenas na aplicação."[9] E na *Crítica da razão prática*: "se a razão pura pode ser por si mesma prática, e efetivamente é, como atesta a consciência da lei moral, sempre ainda é uma e mesma razão que julga *a priori* segundo princípios, seja em perspectiva teórica, seja em perspectiva prática."[10] Infelizmente, em parte alguma Kant se deu ao trabalho de expor a unidade da razão pura em suas aplicações teórica e prática num único princípio. Pior, anuncia o propósito como um mero desiderato, como nesta passagem,

depois de considerações arquitetônicas sobre a semelhança da analítica nas duas *Críticas*:

> Comparações assim agradarão àquele que se convenceu das proposições que aparecem na analítica, pois criam com razão a expectativa de um dia talvez chegar à compreensão da unidade de toda a faculdade da razão pura (tanto da teórica quanto da prática) e poder derivar tudo de um princípio; o que é a necessidade inevitável da razão humana, que encontra completa satisfação somente numa unidade sistemática completa de seus conhecimentos.[11]

Isto sugere que haveria nisto ainda muito trabalho a se fazer, o que pode estar por trás de alguns esforços recentes de fornecer finalmente o prometido mas não cumprido por Kant.

Nesta questão da unidade da razão pura em suas aplicações teórica e prática, parece inicialmente mais promissor seguir na esteira do sugerido já por Lewis White Beck: "Mas a razão cumpre no domínio prático a mesma função que cumpre no teórico, a de sistematizar, integrar, universalizar e tornar necessário o que *prima facie* parece ser contingente."[12] Por outras palavras, é preferível tentar primeiro o caminho mais simples, mostrando que os princípios da razão pura tanto teórica quanto prática derivam de um único princípio supremo da razão. Aliás, para que a unidade da razão pura teórica e prática constituísse um problema efetivo teria de ser mostrado antes que os princípios aplicados num e noutro domínio *não* são deriváveis de um princípio superior, ou seja, que não são simples aplicações de um mesmo princípio da razão pura. Beck já havia também apontado para o que pode ser o princípio supremo em questão: "Assim, longe de haver uma oposição entre razão teórica e prática, Kant acredita que há uma razão que executa a mesma função em duas aplicações diferentes – sendo esta função fornecer condições incondicionadas para tudo o que é empiricamente condicionado."[13] Como visto acima (no capítulo V, em "A determinação do limite entre entendimento e razão"), a busca do

incondicionado para as séries de condições constitui de fato o princípio lógico supremo da razão. Se for possível mostrar que é ainda o princípio do incondicionado que se aplica também no domínio prático como princípio da moralidade, ter-se-á mostrado que se trata de uma e mesma razão com aplicação em dois domínios distintos.

No domínio prático, a razão entra em relação com o desejo, contribuindo em geral na racionalização das ações ou dos meios para se chegar de maneira mais eficiente à satisfação do desejo. O desejo regrado pela razão constitui a vontade em sentido amplo, ao mesmo tempo que se estabelece assim uma razão prática em geral. As regras que a razão introduz tendo em vista objetos do desejo são condicionadas precisamente por este desejo, ou seja, só valem para a vontade sob a condição de que seja este efetivamente o objeto desejado. Já na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant distingue dois tipos de regras hipotéticas ou condicionadas, a saber, as regras da habilidade ou imperativos técnicos e os preceitos da prudência ou imperativos pragmáticos.[14] É importante ressaltar que em ambos os casos temos prescrições práticas da razão, tornando patente um uso prático da razão em geral, mas ainda não da razão pura. Esta só pode entrar no domínio prático com o tipo de exigência que a caracteriza, a saber, com a exigência do incondicionado.

Na passagem mencionada, Kant introduz esta exigência em relação à necessidade prática implicada pelas regras. No caso das regras técnicas e pragmáticas, tem-se apenas uma necessidade condicionada ou hipotética, que pode ser enunciada em imperativos hipotéticos do tipo "se queres A (o fim), então deves B (o meio ou os meios)". A razão entra neste caso apenas com seu uso lógico em geral, de fato apenas explicitando no que se refere a regras para as ações aquilo que se conhece pelo entendimento na experiência, e naturalmente cobrando do agente (obrigando/necessitando sua vontade) o seguimento da regra caso se tenha decidido pela condição sob a qual tão

somente vale a regra. A questão decisiva da filosofia prática será então a de se a razão pura se faz valer no domínio prático com sua exigência do incondicionado. Em outros termos, a argumentação terá de estabelecer que há algo assim como uma lei da moralidade, como terceiro tipo de regra prática da razão, já não condicionada, mas incondicionada: "Pois somente a *lei* implica o conceito de uma *necessidade incondicionada* e na verdade válida objetiva e, portanto, universalmente."[15] O incondicionado é introduzido no domínio prático, portanto, como exigência da razão pura, decidindo-se a questão da possibilidade de uma razão pura prática pela vigência de uma lei prática na vontade, ou seja, pela vigência de uma razão prática pura. O problema fundamental da filosofia prática ou moral de Kant não é, portanto, o da unidade da razão pura teórica e prática (visto tratar-se de uma e mesma faculdade com sua exigência de incondicionalidade), mas, sim, o da vigência de uma razão prática pura.

CONSEQUÊNCIAS DA LEGISLAÇÃO PRÁTICA DA RAZÃO PURA

Com a introdução da lei moral naquele lugar deixado em aberto na *Crítica da razão pura*, chegamos ao ponto culminante da articulação sistemática tal como a investigamos até este momento. Mas a partir deste ponto se colocam para Kant problemas a propósito da natureza teórica das coisas que se pretende estabelecer a partir da lei moral. O pensamento consistente de uma legislação pura da razão acarreta uma série de suposições, cuja natureza é preciso esclarecer se não se quer correr o risco de recair nos trilhos da velha metafísica. A questão crítica que doravante se coloca é a seguinte: em que medida e em que termos posso aceitar aquilo que a lei moral me leva a admitir para que eu possa simplesmente pensá-la sem contradição? A partir de meados dos anos de 1780, Kant sempre de novo retornará às consequências teóricas e práticas da legislação moral.

Na *Crítica da razão prática*, existem duas passagens com títulos praticamente iguais e com a mesma problemática, precisamente esta das perspectivas cognitivas supostamente abertas com a introdução de uma lei prática incondicionada. A primeira passagem tem o título "Da *autorização* da razão pura para uma *ampliação* no uso prático que não lhe é possível no especulativo como tal".[16] No desenvolvimento, Kant pergunta como se deve entender aquilo que se segue da lei moral e que, em boa medida, já tinha sido antecipado por certas ideias da razão pura em seu uso especulativo. A outra passagem tem como título "Como é possível pensar uma ampliação da razão pura em perspectiva prática, sem com isto ampliar ao mesmo tempo seu conhecimento enquanto especulativo?"[17] Esta é uma problemática que se abre na sistemática kantiana a partir do momento em que se introduz a lei moral e se começa a analisar as suas consequências. De imediato, tem-se de volta a ideia da liberdade como de uma causalidade incondicionada sem a qual não faria sequer sentido falar numa legislação moral ou da razão pura. Mas, por intermédio das consequências práticas da legislação moral, retornam também as ideias da imortalidade da alma e da existência de Deus, o que significa que as três ideias fundamentais da razão pura são reintroduzidas a partir da lei moral. Aquelas ideias da razão pura, das quais não podíamos conhecer nada positivamente segundo a *Crítica da razão pura*, comparecem agora como consequências da lei moral. Esta me leva a admitir a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Como entender esta suposição de objetos da razão pura? Trata-se dos mesmos objetos ilusórios da razão pura especulativa? E sua suposição, terá ela valor cognitivo?

NENHUM GANHO COGNITIVO

A ampliação da razão pura em perspectiva prática não leva a resultados que sejam cognitivamente relevantes. Tudo o que se admite em perspectiva meramente prática continua essencialmente ancorado na ordem da legislação moral, sendo

inteiramente inútil se tratado independentemente desta ancoragem. Por isto, a intenção teórica ou especulativa que se poderia querer dirigir às consequências da moralidade deve ser recusada e mesmo coibida, por tender a enfraquecer as exigências específicas da razão pura em seu domínio prático. A autorização para ampliar a esfera das suposições da razão pura se dá em perspectiva prática, com o propósito de dar conta dos pressupostos da própria legislação moral.

A introdução do horizonte do suprassensível se dá a partir da noção de causalidade incondicional, sendo descortinada, a partir dessa apropriação por parte da razão da categoria de causalidade, a perspectiva do pensamento mais geral acerca do suprassensível. Como esta causalidade incondicional por liberdade é o pressuposto imediato da lei moral, esta fornece a credencial para sua suposição, naturalmente em perspectiva prática. É preciso então esclarecer o que se está fazendo com isto:

> Como então o conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada, se bem que teoricamente vazio (sem intuição que lhe corresponda), mesmo assim é possível e se refere a um objeto indeterminado, em lugar do qual lhe é dado significado na lei moral, portanto em perspectiva prática, assim não tenho por certo nenhuma intuição que lhe determinasse sua realidade objetiva teórica, mas ele tem apesar disto aplicação efetiva, que se deixa apresentar *in concreto* em disposições ou máximas, isto é, [tem] realidade prática.[18]

Estabelece-se a realidade prática do conceito de uma causalidade incondicionada na determinação da vontade, nas máximas de acordo com as quais a vontade se determina a agir. Neste nível de determinação da vontade em suas máximas, com a introdução da lei moral, é estabelecida a realidade prática de uma causalidade incondicionada. Kant insiste em uma concepção purista dos fundamentos da moral, negando qualquer apoio da lei moral em elementos sensíveis ou impulsos naturais. Por isto, a introdução da lei moral implica

imediatamente uma causalidade incondicionada, pois a condição causal neste âmbito seria precisamente o apetite natural. Uma vez estabelecida a realidade objetiva de uma causalidade incondicionada ou de uma causalidade por liberdade, diz Kant, também podemos utilizar as outras categorias de uma forma pura, sempre ligada ao domínio prático: "Mas, uma vez introduzida, esta realidade objetiva de um conceito puro do entendimento no campo do suprassensível confere doravante também às demais categorias realidade objetiva."[19] Isto então parece abrir as portas para todo tipo de especulação, operando-se com as categorias não esquematizadas e, portanto, independentes da experiência. Entende-se, pois, a insistência de Kant em admitir estas operações apenas em perspectiva prática. No parágrafo mencionado, repete-se sete vezes "apenas" (em perspectiva prática), isto é, restringe-se este uso apenas àquilo que está ligado a um fundamento de determinação da vontade pura. Estas cláusulas restritivas é que dão sentido àquilo que Kant diz da possibilidade de atribuir realidade objetiva às categorias a partir da lei moral, devendo-se propriamente sempre subentender "na medida em que isto for necessário em perspectiva prática".

O CONCEITO DO SUMO BEM E OS POSTULADOS DA RAZÃO PRÁTICA

Pressuposto imediato da legislação prática da razão pura, a liberdade força a razão a operar positivamente com um pensamento calcado em categorias puras ou não esquematizadas. Mas para Kant não é só a liberdade que, como condição de possibilidade de uma determinação da vontade pela razão pura, decorre da lei moral. Esta tem ainda implicações teóricas associadas a uma consequência prática pensada no conceito de sumo bem. A ampliação prática exigida para se *pensá-lo* consistentemente é bem mais abrangente, descortinando toda uma dimensão de considerações sobre o desdobramento teleológico da razão prática pura. O que isto significa, torna-se

claro quando se considera o que Kant diz, no fim da *Crítica da razão prática*, sobre o sentido de uma ampliação da razão pura em perspectiva prática sem que, com isto, amplie-se o conhecimento especulativo:

> Para ampliar *praticamente* um conhecimento puro, deve ser dada *a priori* uma *intenção*, isto é, um fim como objeto (da vontade) que é representado como praticamente necessário, independentemente de todos os princípios teóricos, por meio de um imperativo (categórico) imediatamente determinante da vontade; e isto é aqui o *sumo bem*. Este não é possível, no entanto, sem pressupor três conceitos teóricos, a saber, liberdade, imortalidade e Deus. Portanto, por meio da lei moral, que ordena a existência do sumo bem possível em um mundo, é postulada a possibilidade daqueles objetos da razão pura especulativa, a realidade objetiva que esta não lhes podia assegurar.[20]

Nesta passagem se evidencia em que perspectiva Kant pensa ainda poder falar da imortalidade da alma e da existência de Deus: é possível admitir isto apenas em perspectiva prática, quer dizer, na medida em que está ligado a um fim puro da vontade.

Tomada por si mesma, a lei moral é um princípio que ordena o que deve ser feito, ou seja, constitui um princípio incondicional para as determinações da vontade e para as ações que delas decorrem. Mas, uma vez que a vontade finita só se constitui em vista de um fim, a legislação moral precisa ser desdobrada no que diz respeito a algum que provenha dela; por isto, como decorrência da lei moral com relação a um objeto ou fim da vontade, a razão pura em seu domínio prático ordena que se realize o sumo bem possível no mundo. Ora, o sumo bem, da maneira como é introduzido por Kant, não é necessariamente alcançado nesta existência. Na medida em que ordena que se realize o sumo bem, a razão tem de deixar em aberto a expectativa de sua realização, em função da qual se tem duas suposições práticas necessárias, decorrentes cada qual de um dos momentos constitutivos do sumo bem.

Este inclui, por um lado, a virtude perfeita, a plena virtude, que não se alcança, como ser limitado, nesta existência; o que significa que, para alcançar a virtude comandada pela lei moral, deve-se poder progredir infinitamente, o que só é possível se o jogo continua após a morte. Para dar conta então da possibilidade de progredir infinitamente em direção à virtude perfeita, a razão pura postula a imortalidade da pessoa moral. Por outro lado, o sumo bem inclui a felicidade, enquanto justa conclusão da busca da dignidade de ser feliz. Trata-se agora de pensar a conciliação do princípio da moralidade com o princípio da felicidade, ambos legítimos, mas dificilmente harmonizáveis neste mundo. Para que num outro mundo se possa pensar o máximo de virtude recompensado com o máximo de felicidade, postula-se a existência de Deus, como o ser plenamente justo que é a garantia última da realização do sumo bem na perspectiva do indivíduo que se esforça para ser virtuoso. A partir do sumo bem, como objeto necessário ou fim objetivo da vontade, introduz-se assim um pensamento do suprassensível.

A questão crítica que se deve colocar a respeito de tal pensamento do suprassensível é: que critério tem a razão para decidir? Seguindo os princípios da *Crítica da razão pura*, pareceria não ter sobrado nenhuma possibilidade de decisão acerca do suprassensível, a não ser a negativa. Mas não é este o caso. Com o preenchimento, por uma determinação decorrente de uma legislação prática da razão pura, do lugar deixado em aberto pela razão especulativa, a própria razão ganha um critério para se orientar no pensamento daquilo que está além do horizonte da experiência possível. Tal é o teor já de um artigo publicado em 1786, portanto dois anos antes da *Crítica da razão prática*, a saber, "O que quer dizer: orientar-se no pensamento?", no qual Kant explicita o ponto de vista a partir do qual seria possível decidir sobre questões acerca do suprassensível. Abandonando o campo seguro da experiência, podemos naturalmente pensar todo tipo de coisa em relação

ao suprassensível; uma crítica dos pensamentos especulativos tende, por conseguinte, a tratar negativamente todos estes, na medida em que nada mais são do que extrapolações dos limites da experiência possível. Se há algum motivo para dar preferência a um ou outro destes pensamentos especulativos, ele deverá ser encontrado na própria razão. Ora, Kant adianta que a razão apresenta uma dupla necessidade ou carência [*Bedürfnis*], uma em suas exigências teóricas e a outra em suas exigências práticas, ambas expressas no conceito de um ente originário com inteligência e vontade supremas.

A primeira necessidade provém da exigência de dar conta "da finalidade e ordem que se encontram por toda parte em um grau tão admirável (no pequeno, por nos estar próximo, mais do que no grande)".[21] Para dar um fundamento inteligível à finalidade e ordem da natureza, a razão introduz como máxima (portanto como princípio meramente subjetivo) um procedimento analógico em que se assume uma causa inteligente. Ora, esta necessidade da razão é ainda condicionada, pois depende de se querer dar conta da finalidade e ordem constatadas.[22] A suposição de uma causa inteligente em função do interesse cognitivo da razão é uma "simples *hipótese da razão*".[23]

Já a necessidade da razão decorrente de suas exigências práticas é incondicionada: "pois o uso prático puro da razão consiste na prescrição das leis morais. Mas elas todas levam à ideia do *sumo bem*".[24] Como vimos, no entanto, o conceito de sumo bem implica, na concepção kantiana, as proposições da imortalidade da alma e da existência de Deus. A adesão a estas proposições tem seu fundamento, portanto, em uma necessidade subjetiva incondicionada da razão, constituindo o que Kant sugere chamar de "fé racional".[25] Esta é apresentada, no artigo de 1786, como uma "fonte do julgamento", o que a situa precisamente no âmbito da faculdade do juízo, ainda que, por ora, esta trate apenas de pensar as consequências dos conceitos da razão prática pura.

Somente esta fé com fundamento moral poderia servir de ponto de orientação para o pensamento do suprassensível: "Uma fé racional pura é, portanto, o guia ou a bússola pela qual se pode orientar o pensador especulativo em suas incursões racionais no campo de objetos suprassensíveis, e esta fé racional também tem de ser colocada como fundamento de toda outra fé, sim, de toda revelação."[26] Ela atende, no entanto, a uma exigência teleológica da razão prática pura, situando o pensamento do suprassensível na perspectiva da teleologia moral, que dá origem a uma necessidade subjetiva incondicionada da razão na pressuposição da imortalidade da alma e da existência de Deus.

A realização do sumo bem é, portanto, uma necessidade objetiva da razão prática, quer dizer, um dever, da qual decorre uma necessidade subjetiva de pressupor a possibilidade do sumo bem e daquilo que é necessário admitir para concebê-la. Já na ordem da individualidade moral, a expectativa do sumo bem (a felicidade proporcional à dignidade de ser feliz, que se adquire precisamente pela moralidade) implica os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus. A primeira, para que o indivíduo posto no caminho da virtude possa progredir infinitamente na direção da virtude perfeita; a segunda, para que se possa esperar, mesmo que só em outra existência, a felicidade proporcional à dignidade de ser feliz adquirida no progresso em direção à virtude. Por intermédio desse segundo postulado, o da existência de Deus, a razão prática pura leva à religião: "Desta maneira, a lei moral leva, por meio do conceito de sumo bem, como o objeto e fim último da razão prática pura, à *religião*, isto é, ao *conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos*."[27] Tem-se, assim, a perspectiva de uma filosofia da religião, cujo fundamento é a exigência de coerência colocada pela razão. Mais adiante, em *A religião nos limites da simples razão*, de 1793, Kant desenvolve esta ideia de uma religião como consequência das exigências da moralidade. Neste desenvolvimento, dois aspectos seriam

fundamentais: primeiro, as consequências do reconhecimento da lei moral como lei divina, e, depois, o problema específico da simbolização das ideias da razão prática pura, que leva Kant a sugerir uma interpretação essencialmente prática dos textos bíblicos, tidos como narrativas destinadas a dar uma roupagem sensível a conceitos do suprassensível.

Mas a conciliação de moralidade (da qual resulta a dignidade de ser feliz) e felicidade não constitui um problema apenas na ordem individual de cada agente moral. Pelo contrário, esta conciliação, representada no conceito de sumo bem, é exigida pela razão como devendo ser efetivada no mundo: "A efetivação do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral."[28] Portanto, já na *Crítica da razão prática*, mas muito mais em textos posteriores, a efetivação do sumo bem é exigida em relação ao mundo. Esta exigência da razão leva à investigação de uma causa suprema da própria natureza, como garantia última de que esta corresponda, finalmente, à determinação moral da vontade. Pois é claro que "o ser racional que age no mundo não é ele mesmo causa do mundo e da própria natureza",[29] o que significa que não lhe é possível fazer a natureza corresponder à sua vontade enquanto determinada moralmente. A possibilidade do sumo bem no mundo só é pensável, por conseguinte, admitindo-se uma causa suprema da natureza, como seu criador, cuja causalidade seja conforme à disposição moral. O conceito do sumo bem no mundo se desdobra, por conseguinte, em dois níveis, o que tem causado muito embaraço aos leitores de Kant. A razão prática pura coloca como dever a efetivação do sumo bem no mundo, gerando assim a necessidade subjetiva de admitir a possibilidade desta efetivação. Ora, a possibilidade da efetivação do sumo bem no mundo constitui de saída apenas um problema para a própria razão, pois não há muita probabilidade de que a natureza, tal como conceituada pelo entendimento, pudesse vir a atender a uma demanda da razão prática. A solução de Kant para este problema é a introdução

de um segundo nível de consideração, regulado por ideias da razão pura, passando a tratar o sumo bem no mundo como derivado de um sumo bem original: "Portanto o postulado da possibilidade do *sumo bem derivado* (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da efetividade de um *sumo bem original*, a saber, da existência de Deus."[30]

Postulado da razão prática pura, a existência de Deus vem suprir uma necessidade subjetiva da razão, evitando que, na ordem dos fins, a legislação moral acabe tendo implicações paradoxais. Na *Crítica da razão prática*, o conceito de sumo bem original cumpre sobretudo esta função de acabamento do pensamento moral na ordem dos fins da vontade. Como, no entanto, foi introduzido assim o problema da relação entre propósito moral e natureza, a filosofia crítica gera a expectativa de que este problema tenha um tratamento mais exaustivo, investigando-se em que medida a própria natureza pode ser pensada na perspectiva das exigências da moralidade. O problema foi, de fato, abordado por Kant em diversos textos, culminando sua solução em uma crítica do juízo teleológico, cujos princípios se encontram na *Crítica da faculdade do juízo*. Retornaremos a este problema específico no próximo capítulo, em que se investigará os princípios críticos para o pensamento de uma teleologia da natureza, inclusive em relação ao fim último da humanidade.

Por ora, cumpre ainda apresentar em seu desdobramento concreto o que seria afinal o sumo bem derivado ou o sumo bem possível no mundo. Tomado de forma abstrata, seria fácil dizer o que é o sumo bem ordenado como dever pela razão: estado de coisas entre os seres racionais em que prevalecesse a moralidade e no qual a felicidade decorresse da dignidade provinda da moralidade. Mas tal estado de coisas não existe em parte alguma, sendo mesmo de duvidar, pelo andamento da história dos homens, que ele venha um dia a existir. A determinação concreta da ideia do sumo bem possível no mundo se dá, por conseguinte, de maneira análoga àquilo que devemos

procurar alcançar num processo de infinita aproximação ou de infinito progresso. Este infinito progresso rumo ao melhor é ordenado pela razão em diversas instâncias, que vão do progresso individual em direção à virtude até o progresso da humanidade em direção à paz perpétua, como garantia da estabilidade externa das relações de direito pressupostas pelo progresso moral. O pensamento determinado destas instâncias tem de "tomar por objeto a *natureza* particular do homem, que só é conhecida pela experiência, para *mostrar* nela as consequências dos princípios morais universais".[31] Ainda que este pensamento não seja fundamentado na antropologia, como um conhecimento empírico ou de experiência acerca da natureza humana, ele é aplicado a ela para permitir o desdobramento das consequências da legislação da razão prática pura para um ser com as características do ser humano.

No que diz respeito à moralidade, o primeiro conhecimento da natureza humana que a experiência nos faculta é o de que o homem começa sua trajetória, tanto individual quanto coletivamente, como um animal rude e bruto, em relação ao qual a pureza da legislação moral certamente seria impotente. Sair do estado de animalidade bruta é, portanto, um dever do homem: "É dever para ele avançar cada vez mais da rudeza de sua natureza, da animalidade, para a humanidade, pela qual tão somente ele é capaz de se pôr fins."[32] O progressivo abandono da rudeza ou da animalidade bruta se dá com a "*cultura física*, isto é, *cultura* de todas as *faculdades* em geral, para o fomento dos fins propostos pela razão".[33] O cultivo das disposições naturais, recebidas da natureza em estado bruto, é um dever para o homem, pois sem ele não haverá jamais esperança para uma moralização deste. A cultura das faculdades em geral significa um progresso em humanidade, pelo qual o homem se afasta de sua animalidade bruta. Mas a humanidade ainda não implica a moralidade, sendo necessário um segundo processo infinito de cultura para que o homem chegue à moralidade. Este segundo processo é o da "*cultura*

de um segundo nível de consideração, regulado por ideias da razão pura, passando a tratar o sumo bem no mundo como derivado de um sumo bem original: "Portanto o postulado da possibilidade do *sumo bem derivado* (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da efetividade de um *sumo bem original*, a saber, da existência de Deus."[30]

Postulado da razão prática pura, a existência de Deus vem suprir uma necessidade subjetiva da razão, evitando que, na ordem dos fins, a legislação moral acabe tendo implicações paradoxais. Na *Crítica da razão prática*, o conceito de sumo bem original cumpre sobretudo esta função de acabamento do pensamento moral na ordem dos fins da vontade. Como, no entanto, foi introduzido assim o problema da relação entre propósito moral e natureza, a filosofia crítica gera a expectativa de que este problema tenha um tratamento mais exaustivo, investigando-se em que medida a própria natureza pode ser pensada na perspectiva das exigências da moralidade. O problema foi, de fato, abordado por Kant em diversos textos, culminando sua solução em uma crítica do juízo teleológico, cujos princípios se encontram na *Crítica da faculdade do juízo*. Retornaremos a este problema específico no próximo capítulo, em que se investigará os princípios críticos para o pensamento de uma teleologia da natureza, inclusive em relação ao fim último da humanidade.

Por ora, cumpre ainda apresentar em seu desdobramento concreto o que seria afinal o sumo bem derivado ou o sumo bem possível no mundo. Tomado de forma abstrata, seria fácil dizer o que é o sumo bem ordenado como dever pela razão: estado de coisas entre os seres racionais em que prevalecesse a moralidade e no qual a felicidade decorresse da dignidade provinda da moralidade. Mas tal estado de coisas não existe em parte alguma, sendo mesmo de duvidar, pelo andamento da história dos homens, que ele venha um dia a existir. A determinação concreta da ideia do sumo bem possível no mundo se dá, por conseguinte, de maneira análoga àquilo que devemos

procurar alcançar num processo de infinita aproximação ou de infinito progresso. Este infinito progresso rumo ao melhor é ordenado pela razão em diversas instâncias, que vão do progresso individual em direção à virtude até o progresso da humanidade em direção à paz perpétua, como garantia da estabilidade externa das relações de direito pressupostas pelo progresso moral. O pensamento determinado destas instâncias tem de "tomar por objeto a *natureza* particular do homem, que só é conhecida pela experiência, para *mostrar* nela as consequências dos princípios morais universais".[31] Ainda que este pensamento não seja fundamentado na antropologia, como um conhecimento empírico ou de experiência acerca da natureza humana, ele é aplicado a ela para permitir o desdobramento das consequências da legislação da razão prática pura para um ser com as características do ser humano.

No que diz respeito à moralidade, o primeiro conhecimento da natureza humana que a experiência nos faculta é o de que o homem começa sua trajetória, tanto individual quanto coletivamente, como um animal rude e bruto, em relação ao qual a pureza da legislação moral certamente seria impotente. Sair do estado de animalidade bruta é, portanto, um dever do homem: "É dever para ele avançar cada vez mais da rudeza de sua natureza, da animalidade, para a humanidade, pela qual tão somente ele é capaz de se pôr fins."[32] O progressivo abandono da rudeza ou da animalidade bruta se dá com a "*cultura física*, isto é, *cultura* de todas as *faculdades* em geral, para o fomento dos fins propostos pela razão".[33] O cultivo das disposições naturais, recebidas da natureza em estado bruto, é um dever para o homem, pois sem ele não haverá jamais esperança para uma moralização deste. A cultura das faculdades em geral significa um progresso em humanidade, pelo qual o homem se afasta de sua animalidade bruta. Mas a humanidade ainda não implica a moralidade, sendo necessário um segundo processo infinito de cultura para que o homem chegue à moralidade. Este segundo processo é o da "*cultura*

da moralidade em nós",[34] que se dá como cultura da vontade, como "cultura de sua *vontade* até a disposição virtuosa mais pura, em que a *lei* se torna ao mesmo tempo o móbil de suas ações conformes ao dever".[35] Também este progresso no cultivo de uma vontade pura é dever, como consequência da lei moral para uma natureza como a humana.

Tanto a cultura das faculdades em geral quanto a cultura de uma vontade moral têm como condição externa a coexistência dos seres humanos segundo leis do direito. No caso da cultura da moralidade, o progresso individual na virtude não pode livrar o agente do perigo que provém de outros agentes com que coexiste, constituindo uma fonte de paixões e tentações enquanto não se encontram igualmente no caminho da moralidade. Humanidade, como refinamento social e cultural, é ao mesmo tempo um dos maiores portadores de vícios do gênero humano.[36] Se não for possível uma associação dos homens na perspectiva de uma sociedade voltada para o fomento da moralidade, o progresso individual em direção à moralidade nunca estará assegurado, existindo sempre o perigo de relações externas colocarem o indivíduo numa situação em que a lei moral não se consegue impor. Por conseguinte é dever de cada qual trabalhar no sentido de fundar uma comunidade moral com os outros, uma associação dos homens sob leis da virtude que Kant chama de "comunidade ética".[37] Só tal comunidade ética poderia realizar no mundo o sumo bem; por isto, é dever avançar em sua direção, ainda que num progresso infinito. Ora, uma comunidade ética é irrealizável enquanto os homens se encontram externamente em conflito permanente, ou seja, enquanto não se tiver chegado a uma sociedade civil norteada pelo direito ou por leis externas e coercitivas. Em meio ao processo de cultura de suas faculdades, mais próximos da animalidade do que da moralidade, os homens não têm nenhuma perspectiva de fundar uma comunidade ética enquanto não fundarem uma comunidade jurídica.[38] A realização do sumo bem no mundo passa, portanto, pela fundação

de uma comunidade política ou de uma sociedade civil que administre universalmente o direito.

A mesma consequência se tem também a partir da exigência de cultura das faculdades em geral ou das disposições naturais, a qual, como visto, é um fim necessário para a vontade ou um dever. No ensaio sobre a história universal, Kant segue esta última linha de raciocínio: "uma vez que só na sociedade, e em verdade naquela que comporta a maior liberdade, portanto um antagonismo geral de seus membros, junto com a mais exata determinação e asseguramento dos limites desta liberdade, a fim de que ela possa subsistir com a liberdade dos outros",[39] pode ser alcançado o fim necessário da vontade, a saber, "o desenvolvimento de todas as disposições naturais",[40] é tarefa da humanidade (e dever para cada qual) fundar uma sociedade de direito: "O maior problema para o gênero humano é a consecução de uma sociedade civil que administre universalmente o direito."[41] Na ordem dos fins, a exigência de moralidade acaba por se determinar na ideia de sumo bem possível no mundo, cuja consecução passa pela fundação de uma sociedade administradora do direito universal. A tarefa (ou o problema, como diz Kant) de se fundar uma sociedade que administre o direito é idêntica à tarefa de se chegar a uma constituição de Estado em que as relações de direito sejam plenamente asseguradas. A administração do direito passa, na verdade, por duas instâncias, congregando a primeira os elementos de um povo associados em um Estado e a segunda, os diversos povos ou Estados em uma confederação de povos. A instância civil se apresenta sob diversas denominações, conforme os diversos aspectos envolvidos:

> Este estado dos indivíduos no povo, em relação uns com os outros, chama-se [estado] *civil* [*status civilis*] e o todo deles, em relação com seus próprios membros, [chama-se] o *Estado* [*civitas*], o qual, devido à sua forma, como coeso pelo interesse comum de todos em estar no estado de direito, é chamado a *república* [*res publica latius sic dicta*].[42]

A constituição de Estado perfeita é uma ideia ou um conceito da razão prática pura pelo qual esta ordena uma aproximação infinita a um estado de coisas em que o direito seria plenamente assegurado: "A *ideia* de uma constituição de Estado em geral, a qual é ao mesmo tempo, para cada povo, um mandamento da razão prática que julga segundo conceitos do direito, é *sagrada* e irresistível."[43] O que quer dizer que é dever contribuir para que se chegue a uma constituição de Estado perfeita, um dever que está implícito na exigência de se efetivar a ideia do sumo bem no mundo.

Mas de nada adiantaria, mais uma vez, chegar a um Estado que garante as relações de direito para os membros que nele se associaram, se externamente ele continua em conflito com os demais, estando, pois, constantemente sujeito a guerras. Enquanto os Estados se encontram em conflito uns com os outros, não é de se esperar que algum deles chegue a implementar a ideia de uma constituição perfeita, pois todos estarão mais preocupados em se armar e se preparar para a guerra do que em instituir e garantir o direito entre seus cidadãos. Por isto, a ideia de uma constituição de Estado perfeita implica a ideia de uma confederação dos povos, ou no que se refere à tarefa para a humanidade: "O problema da fundação de uma constituição civil perfeita é dependente do problema de uma relação externa dos Estados conforme `as leis e não pode ser resolvido sem o último."[44] Condição de uma constituição de Estado perfeita, a confederação dos povos é, finalmente, uma condição da efetivação do sumo bem no mundo, constituindo, por conseguinte, um dever para os homens e uma tarefa irrecusável para a humanidade. O problema de uma relação entre os Estados regulada por leis de direito é o problema da paz perpétua entre os povos, colocado por Kant como fim último da razão em seu desdobramento jurídico: "Pode-se dizer que esta instituição da paz universal e duradoura perfaz não somente uma parte, mas todo o fim último da doutrina do direito dentro dos limites da simples razão."[45] Consequência

da legislação da razão prática pura, a paz perpétua constitui um fim que é ao mesmo tempo um dever.[46]

Mesmo que pareça, a uma primeira leitura, um tanto quanto paradoxal, a teleologia prática (moral e política) proposta por Kant se mostra, portanto, bastante consistente, ainda que opere, em diversos momentos, com conceitos que se situam no limite entre o que pode dizer a razão crítica e o que gostaria de dizer a especulação metafísica. Este é o caso, por exemplo, da ideia do sumo bem original, que define a ideia de Deus. Na perspectiva da filosofia crítica em geral, ter-se-ia neste caso uma violação especulativa dos limites da razão se fosse simplesmente afirmada a existência de Deus como o sumo bem original. Só que não é isto que Kant faz; o postulado da existência de Deus circunscreve a suposição da existência do sumo bem original inteiramente ao domínio prático, mantendo-a apenas como decorrência das exigências da legislação prática. Uma certa determinação do suprassensível em vista do interesse prático é uma exigência da própria razão, que precisa apresentar de forma consistente todas as consequências de uma determinação incondicional da vontade por uma lei pura da razão.

Na *Crítica da razão prática*, partindo desta determinação incondicionada da vontade, portanto de certa causalidade originária, Kant fala de uma natureza sob a autonomia da razão prática pura, cuja lei seria a própria lei moral. Esta é pensada, portanto, como "a lei fundamental de uma natureza suprassensível de um mundo do entendimento puro".[47] A natureza investigada pelo entendimento, tal qual abordada na *Crítica da razão pura*, é uma natureza causalmente determinada, portanto o contrário de uma natureza pensada sob a autonomia da razão. A filosofia crítica constitui, a este respeito, um longo e bem consistente esforço de mostrar que é possível pensar sem contradição estas duas ordens, que mereceriam ambas ser chamadas de natureza, se bem que em sentidos distintos. A natureza do entendimento é o correlato de todos os

conhecimentos acerca dos fenômenos ou do que é dado na sensibilidade. Como a crítica mantém o conceito do númeno, ela possibilita o pensamento de uma outra natureza, como o da ordem numênica. Se ademais se admite a suposição de que o fenomênico é apenas uma manifestação do numênico sob as condições da sensibilidade, então é possível pensar mesmo que a natureza investigada pelo entendimento é derivativa em relação à natureza descortinada pela razão, da qual conhecemos pelo menos a lei fundamental. E de fato a *Crítica da razão prática* traça uma distinção entre uma natureza que está submetida à lei da moralidade, portanto uma natureza sob conceitos da liberdade, como uma natureza original, e uma natureza considerada derivativa, que conhecemos pelo entendimento. Traça-se, assim, a distinção entre uma *natura archetypa* e uma *natura ectypa*, entre a natureza primitiva, arquetípica, originária, que determinaria na verdade toda a natureza, e uma natureza ectípica, derivativa, objeto de investigação do entendimento.[48] Este nunca chega, portanto, ao arquetípico e primitivo, permanecendo sempre ligado ao derivativo.

Na perspectiva daquilo que a lei moral propõe, introduz-se a ordem de uma natureza arquetípica e originária, em relação à qual é preciso decidir o quanto é possível determinar nosso pensamento permanecendo dentro dos limites da razão. O ponto de partida para tanto é a consciência desta lei, sem a qual não teríamos nenhum dado para nos orientar no pensamento do suprassensível: "De fato, a lei moral nos transpõe, segundo a ideia, para uma natureza na qual a razão pura, se fosse acompanhada da capacidade física correspondente, produziria o sumo bem."[49] Partindo da consciência de uma lei que nos projeta no suprassensível, podemos investigar os pressupostos, da parte da natureza, daquilo que é consequência desta lei no que se refere a fins da vontade, ou seja, temos uma base segura a partir da qual é possível determinar os pressupostos da efetivação do sumo bem. O raciocínio, então, é o seguinte: se um ser racional, imbuído do desejo de realizar o

sumo bem, tivesse o poder de determinar a natureza de acordo com o que ordena a razão, ele certamente o faria, tornando, assim, efetivo o sumo bem no mundo. Ora, nenhuma vontade finita possui o poder de determinar a natureza, muito menos o de determiná-la segundo a legislação moral. A consciência da lei moral descortina, portanto, para o pensamento racional de um ser finito, o horizonte de uma natureza arquetípica, na qual uma legislação desse tipo constitui o determinante último. Uma tal natureza arquetípica é pensada na ideia do sumo bem original e colocada como pressuposição necessária da razão prática pura pelo postulado da existência de Deus.

Na *Crítica da razão prática*, a ideia de uma natureza suprassensível comparece apenas para permitir o pensamento de certas consequências da legislação moral. Mas será no contexto da investigação de uma possível teleologia da natureza que esta ideia ganhará um novo alento, culminando seu tratamento exaustivo na *Crítica da faculdade do juízo*. Esta é uma das razões pelas quais nos voltamos, no capítulo seguinte, para o pensamento crítico de uma teleologia da natureza. Pois veremos que, no âmbito de uma crítica do juízo teleológico, o pensamento crítico das consequências da legislação moral ganhará um lugar mais apropriado, nem determinado pelo entendimento nem pela razão prática. Este lugar é o da própria reflexão, que se articula por juízos reflexionantes, e não determinantes.

A ESPECIFICIDADE DO DIREITO NA FILOSOFIA MORAL KANTIANA

Em artigo de 1987,[50] Ricardo Terra chamava a atenção para uma distinção entre moral e ética que se encontra na *Metafísica dos costumes*, e que tem sido geralmente ignorada pela literatura que se ocupa da doutrina do direito de Kant. Ora, em uma leitura mais atenta, esta distinção se revela essencial para estabelecer o que é específico da doutrina do direito

natural de Kant no conjunto de sua filosofia moral. Seria de se esperar, por conseguinte, que fosse levada mais a sério por quem pretende ocupar-se do assunto.

Tendo proposto uma reconstituição da argumentação kantiana com base nesta distinção e na consequente separação de ética e direito em minha introdução à tradução da doutrina do direito de Kant,[51] posso ater-me neste caso a um delineamento geral. Em sua introdução geral à *Metafísica dos costumes*, Kant lembra inicialmente o que já expusera na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*, a saber, que se pode conceber dois tipos de leis, as leis naturais, que enunciam uma determinação necessária da natureza, e as leis morais, que enunciam uma determinação livre da vontade, constituindo assim leis da liberdade. Indo além daqueles textos, entretanto, Kant traça agora uma distinção interna das leis morais, especificando-as em leis jurídicas, de um lado, e leis éticas, de outro. Com isto a legislação moral ou a própria moral em geral comparece como gênero que se divide ulteriormente em duas espécies, a legislação jurídica e a legislação ética, ou simplesmente direito e ética.

Para marcar esta distinção, Kant aponta para uma característica essencial da esfera jurídica, a saber, sua necessária exterioridade: "Na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade, elas [as leis morais] se chamam *jurídicas*; mas, se exigem também que elas sejam mesmo os fundamentos de determinação das ações, elas são *éticas*."[52] Quem cumpre externamente o que a lei exige, fez tudo o que dela se espera em termos estritamente jurídicos, ainda que suas intenções ou motivação fossem questionáveis do ponto de vista ético, no qual conta também o fundamento interno de determinação da vontade. Visando uma vontade boa ou virtuosa, a ética exige que a própria lei moral constitua este fundamento interno da vontade, o que permite explicitar a distinção entre ética e direito com base no que a filosofia moral kantiana chama de móbil da vontade:

> Toda legislação [prática] contém duas partes: *primeiro*, uma *lei*, que representa *objetivamente* como necessária a ação que deve acontecer, isto é, que faz da ação um dever, *segundo*, um móbil, que liga *subjetivamente* à representação da lei o fundamento de determinação do arbítrio para esta ação; a segunda parte é, pois, esta: que a lei faz do dever um móbil. Pela primeira, a ação é representada como dever, o que é um mero conhecimento teórico da determinação possível do arbítrio, isto é, de regras práticas; pela segunda, a obrigação de assim agir é ligada efetivamente no sujeito ao fundamento de determinação do arbítrio.[53]

Na ética, exige-se que a lei da liberdade se torne o fundamento último de determinação da vontade, constituindo assim o móbil subjetivo que impele o sujeito a agir. Neste caso, a lei que diz o que deve ser feito não só deve ser cumprida de um modo qualquer, mas deve ser cumprida de modo tal que o princípio determinante da vontade seja o próprio dever, o que por vezes se expressa como cumprir o dever pelo dever. No direito em sentido estrito, contudo, basta que se cumpra a lei de um modo qualquer, admitindo-se, pois, um móbil que não seja o simples respeito pela lei moral. A legislação se distingue então de acordo também com os móbeis determinantes do arbítrio:

> Toda legislação pode, portanto, distinguir-se ainda em vista dos móbeis. Aquela que faz de uma ação um dever e deste dever ao mesmo tempo um móbil é *ética*. Mas aquela que não inclui o último na lei, admitindo assim também outro móbil que não a ideia do próprio dever, é *jurídica*.[54]

A legislação estritamente jurídica não exige o cumprimento do dever pelo dever, não cobrando tampouco o respeito pela lei moral como móbil último da vontade. Sua jurisdição se estende tão somente até a determinação do arbítrio para ações externas, entendendo-se este como a capacidade de fazer ou deixar de fazer a bel-prazer.[55] Voltada para a possibilidade da

coexistência universal dos arbítrios em suas relações externas, a legislação jurídica se faz valer por um reforço motivacional que Kant chama de "móbil externo", destacando-se a ameaça de coerção, que produz uma aversão na faculdade do desejo:

> Percebe-se facilmente, em vista da última [da legislação jurídica], que este móbil diferente da ideia do dever tem de ser tirado dos fundamentos *passionais* de determinação do arbítrio, [ou seja,] das inclinações e aversões, e, dentre estas, dos da última espécie, porque deve ser uma legislação, que é coercitiva, e não um incentivo, que é convidativo.[56]

A rigor, todo móbil da vontade só pode ser interno; mas, como no caso da ameaça de punição se introduz um fator externo que provoca na faculdade do desejo medo ou receio (como móbil efetivo), não constitui maior dificuldade tratá-lo como móbil externo, desde que não se esqueça do que se trata. Por seu intermédio, impõe-se uma obrigação estritamente jurídica, quer dizer, uma obrigação que pode ser cobrada externamente, estando a ela ligada sempre uma ameaça de coerção externa:

> Os deveres pela legislação jurídica só podem ser deveres externos, porque esta legislação não exige que a ideia deste dever, a qual é interna, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente, e, uma vez que precisa ainda assim de um móbil apropriado para as leis, ela somente pode ligar à lei móbeis externos.[57]

A legislação jurídica exige, portanto, apenas a concordância externa da ação com a lei, o que é chamado também de "mera legalidade da ação": "Chama-se à mera concordância ou não concordância de uma ação com a lei, sem considerar seu móbil, a *legalidade* (conformidade à lei)."[58] A mera concordância ou conformidade da ação em relação à lei não implica a adoção

desta como móbil máximo da vontade, como é exigido, entretanto, na ética. Tomada em sentido estrito, portanto, a legislação jurídica, tanto a natural quanto a positiva, atém-se a uma exterioridade em sua exigência de conformidade que fica aquém das exigências muito mais rigorosas da ética.

Separada assim da ética, a legislação jurídica parece já não se enquadrar na filosofia moral proposta por Kant, conclusão tirada e sustentada por muitos comentadores da doutrina kantiana do direito. Para ficar claro, entretanto, que não é assim, basta analisar com mais atenção a conceituação que Kant emprega para introduzir os princípios básicos de sua doutrina do direito. Em relação à legislação positiva é válido dizer, do ponto de vista da filosofia moral, que ela deve ser norteada pelos "princípios imutáveis" que lhe são fornecidos pela doutrina do direito natural.[59] A questão se reduz, então, a saber se a doutrina kantiana do direito natural se mantém dentro de sua filosofia moral.

Nossa resposta a esta questão será claramente afirmativa, desde que se recuperem os conceitos com que Kant opera, e que eram usuais nos manuais de direito natural da época. Ainda que não decorram do imperativo moral que se expressa como obrigação ou proibição incondicionais, as ações que constituem o fundamento do direito se mantêm na dependência da legislação moral por meio da exigência mínima de licitude ou conformidade à lei. As ações constitutivas de direito não são de saída nem obrigatórias nem proibidas segundo o imperativo moral; ainda assim, não são admitidas todas as ações concebíveis neste espectro, pois continua valendo a exigência racional de que a ação não seja proibida. Neste sentido, não tenho o direito de realizar pura e simplesmente toda e qualquer ação que me passe pela cabeça, mas apenas aquelas ações que não são proibidas, quer dizer, que são permitidas pela razão ou lícitas. Este momento da licitude está na base da compreensão bastante neutra do que é justo, reto ou direito sustentada na doutrina kantiana do direito: "*Justo* ou *injusto* [*rectum aut minus rectum*] em geral é um ato enquanto é conforme ou contrário ao dever [*factum licitum*

aut illicitum]".[60] A licitude se limita à mera conformidade com a lei, não sendo a ação lícita derivada positivamente da lei como obrigação.

Esta relativa indiferença (nem obrigação nem proibição) da ação lícita, que constitui o ponto de partida do estabelecimento do que é justo ou direito, ressalta mais claramente ainda de sua definição: "*Lícita* é uma ação [*licitum*] que não é contrária à obrigação; e esta liberdade não restringida por nenhum imperativo contraposto se chama 'a autorização' [*facultas moralis*]."[61] Em relação a uma ação meramente lícita, o arbítrio está livre para se decidir pela sua realização ou não realização, não se vendo restringido nesta decisão pelo imperativo, já que por definição a ação lícita não é proibida. Mas tampouco ela é obrigatória: "Uma ação que não é nem ordenada nem proibida é meramente *lícita*, porque em relação a ela não há nenhuma lei restritiva da liberdade (autorização) e, portanto, também nenhum dever."[62] A ação nem ordenada nem proibida está, pois, autorizada pela razão, constituindo uma faculdade moral ou possibilidade, licença e permissão de fazer ou deixar de fazer.

A introdução do conceito fundamental de direito natural como autorização de se fazer tudo o que é lícito (não ilícito) parece um detalhe técnico irrelevante, facilmente ignorado pelo leitor apressado, infelizmente maioria neste caso. Entretanto é este o conteúdo daquilo que Kant apresenta como o princípio universal do direito: "É *justa* toda ação segundo a qual (...) a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal".[63] As ações que impediriam a liberdade do arbítrio dos outros devem ser evitadas, ou seja, são proibidas, ilícitas ou não permitidas. Todas as demais são permitidas, lícitas ou autorizadas, quer dizer, corretas, direitas ou justas, naquele sentido bem neutro de justiça (justeza) e direito que se encontra no fundamento da doutrina kantiana do direito natural.

Todas as ações que possibilitam a coexistência universal dos arbítrios (quer dizer, a convivência harmoniosa de todos) são, pois, justas, sendo direito meu e de qualquer um realizá-las ou não. Com isto se introduziu um conceito moral de direito, que consiste simplesmente em explicitar a autorização da razão para fazer ou deixar de fazer tudo o que é lícito ou não proibido. Para se obter um conceito estrito de direito, que implique o direito de defender seu direito, é preciso dar só mais um passo, explicitando que obviamente o direito de realizar uma ação justa implica o direito de opor resistência a qualquer ação que viesse a impedi-la; pois essa ação impeditiva seria por sua vez injusta. O direito de realizar qualquer ação justa vem acompanhado então da autorização de uma ação suplementar coercitiva, visando impedir o efeito de uma ação impeditiva oposta e injusta: "se certo uso da liberdade é ele mesmo um impedimento da liberdade segundo leis universais (isto é, injusto), então a coação que lhe é oposta é, enquanto *impedimento* de um *impedimento da liberdade*, concordante com a liberdade segundo leis universais, isto é, justa."[64] A autorização da ação coercitiva justa constitui o fundamento do direito em sentido estrito, quer dizer, aquele que se faz valer externamente e se ocupa de relações estritamente externas. Kant entende o direito estrito como esta autorização (faculdade ou possibilidade moral) de uma coerção recíproca impeditiva da ação injusta: "O direito estrito pode ser representado também como a possibilidade de uma coação recíproca geral concordante com a liberdade de qualquer um segundo leis universais."[65]

Uma vez definido o conceito estrito de direito, quer dizer, do direito em sua especificidade e sem a confusão com a ética, Kant passa a estabelecer a série básica de direitos, um inato (a liberdade) e uma diversidade de direitos adquiríveis (direito privado). Em relação a cada um deles se trata inicialmente de mostrar sua licitude, da qual decorre analiticamente o direito de coagir os demais a respeitá-lo. No estado de natureza, este

respeito tem de ser imposto pelo próprio sujeito do direito em cada caso de conflito, sendo patente a provisoriedade e precariedade de seu direito naquele estado. Tendo em vista então a garantia dos direitos num estado mais definitivo, "tem de ser permitido ao sujeito *coagir* cada um dos outros com quem se chega a uma disputa (...), a entrar juntamente com ele em uma constituição civil."[66] Cada qual tem, portanto, o direito de coagir os demais a entrarem com ele em um estado civil e se submeterem em conjunto a um Estado, cuja função será a garantia daqueles direitos básicos.

A compreensão desta especificidade do direito dentro da filosofia moral kantiana é certamente dificultada pelo fato de Kant expor a mesma sequência de conceitos em três contextos diferentes, sendo um deles propriamente ético. Na doutrina do direito natural, trata-se essencialmente de mostrar uma sequência de direitos ou de progressivas autorizações envolvidas na aquisição destes e em sua garantia. Com um direito conferido pela razão prática pura vem o direito complementar de coagir os outros a respeitarem aquele direito, seja diretamente, no estado de natureza, seja mediante mecanismos estabelecidos por leis definidas num Estado, ao qual se pode obrigar os outros a entrarem para que se obtenha conjuntamente a garantia dos direitos. Como a guerra entre os Estados é uma ameaça permanente dos direitos de seus membros, estes terão também o direito de atuar no sentido de levar os Estados a entrarem em confederações visando a paz permanente, única garantia definitiva dos direitos que se visa assegurar.

Ora, como se viu acima (neste capítulo, em "Consequências da legislação prática da razão pura"), esta sequência é apresentada por Kant também como um desdobramento das exigências da lei moral, o que parece contradizer a tese da separação de direito e ética. Propriamente considerada, entretanto, esta dupla exposição é mesmo necessária, visto que aquilo que é o direito de um constitui para todos os demais o dever de respeitar este direito, colocando-se, por conseguinte,

também uma sequência de progressivos deveres concernentes à implementação da garantia do direito de todos, a qual culmina no dever de promover a paz perpétua como garantia última de um estado civil em que são garantidos os direitos de todos.

E, como se verá no capítulo seguinte, a mesma sequência é exposta uma terceira vez na filosofia da história de Kant, na qual se trata de sondar uma possível finalidade da natureza em vista de um futuro estado universal de paz perpétua.

CAPÍTULO X

CRÍTICA E TELEOLOGIA

Se chamarmos de "teleologia atributiva" a tradicional atribuição de fins e desígnios à natureza, podemos, em contrapartida, chamar de "teleologia analógica" um pensamento que evita atribuir à natureza tais fins e desígnios, mas não os dispensa como guias ou ideias norteadoras de uma reflexão sobre a natureza e seus produtos, lá onde explicações meramente mecânicas decepcionam por um excesso de casualidade. A filosofia crítica kantiana submete a primeira à crítica geral de falta de fundamento empírico para a pretendida atribuição, um processo que se encontra executado em meio às atas da dialética transcendental da *Crítica da razão pura*. Mas esta mesma obra legitima a teleologia analógica, ou seja, uma teleologia como doutrina da finalidade da natureza tomada de maneira meramente analógica e com o restrito propósito de nortear ou regular uma investigação da natureza que ainda não está em condições de determinar seu objeto, vendo-se obrigada a se limitar à simples reflexão provisória, na expectativa de um dia vir a poder definir e compreender plenamente seu objeto.

Como doutrina crítica da finalidade da natureza, a teleologia cumpre na filosofia kantiana um papel relevante em dois campos, o da reflexão sobre seres orgânicos, no qual Kant contribui substancialmente para a fixação conceitual nos primórdios da biologia, e o da reflexão sobre a história.

A TELEOLOGIA DA NATUREZA

Na *Crítica da razão pura*, admite-se, como vimos, um uso regulador do conceito de finalidade da natureza na sistematização dos conhecimentos obtidos na experiência. A máxima da razão assim legitimada se aplica à investigação da natureza em geral, não havendo uma indicação mais explícita de que ela poderia ser fundamental na investigação de certo tipo de objetos encontrados na experiência. A exploração da máxima racional de uma finalidade da natureza com um propósito cognitivo ocorre, entretanto, em alguns ensaios, particularmente sobre o conceito de raça humana e sobre o próprio uso do princípio teleológico na investigação da natureza.

No ensaio de 1787 intitulado "Sobre o uso de procedimentos teleológicos em ciência natural", Kant situa a necessidade de operar com procedimentos teleológicos para a explicação de certo tipo de entidades com que nos deparamos no mundo, remetendo inicialmente a um texto sobre o conceito de raça humana de 1785:

> (...) procurei demonstrar, num pequeno ensaio sobre as raças humanas, uma autorização semelhante, mesmo a necessidade de partir de um princípio teleológico lá onde a teoria nos abandona. Ambos os casos contêm, no entanto, uma exigência a que o entendimento se submete só a contragosto e que pode dar ocasião sufieciente para um mal-entendido.[1]

O entendimento, a quem cabe na filosofia crítica a última palavra no concernente à experiência, tem como um de seus princípios constitutivos o da causalidade, claramente definida como sequência mecânica de causa e efeito, sem nenhum recurso a qualquer explicação finalista. Por isto, quando se é tentado a lançar mão de explicações teleológicas na compreensão de certos objetos da experiência que se mostram recalcitrantes à simples explicação mecânica, coloca-se de saída a questão

crítica da "autorização ainda não esclarecida suficientemente de poder lançar mão do princípio teleológico lá onde fontes cognitivas teóricas não são suficientes".[2] A autorização de usar o princípio teleológico, a explicação final, é consequência da insuficiência do princípio do entendimento em relação a certo tipo de seres que aparecem em nossa experiência. Só na medida em que não consigo explicar suficientemente este tipo de objetos valendo-me apenas de explicações mecânicas, sou autorizado a usar um princípio de explicação final. É deste modo cuidadoso que Kant introduz seu objeto:

> Só que o mesmo princípio de que tudo na ciência natural deve ser explicado naturalmente indica ao mesmo tempo os limites dela. Pois se chegou aos seus limites extremos quando se usa o último dos fundamentos de experiência que ainda pode ser sustentado por meio da *experiência*. Onde estes terminam e se tem de começar com forças fictícias da matéria, de acordo com leis inauditas e incapazes de corroboração, ali já se está além da ciência natural.[3]

Uma força fictícia deste tipo seria atribuída à matéria se a considerássemos capaz de gerar por si só a vida. Para não ficarmos sem nenhum princípio de explicação, passamos a adotar procedimentos analógicos de tipo final, quer dizer, traçamos analogias com a relação artesanal e tratamos estes seres como se fossem produzidos por uma entidade inteligente.

Esse é o horizonte do problema de ordem metodológica que se coloca no que Kant chama de "seres organizados". Ele introduz o emprego de explicações teleológicas no horizonte desta problemática nos seguintes termos:

> Porque o conceito de um ser organizado já traz consigo que ele é uma matéria na qual tudo está em relação recíproca entre si como fim e meio, e isto só pode mesmo ser pensado como *sistema de causas finais*, só deixando a possibilidade dele mesmo, portanto, pelo

menos para a razão *humana*, um modo de explicação teleológico, mas de maneira alguma o modo físico-mecânico: por isto não se deve perguntar à física de onde provém, pois, originalmente toda organização. A resposta a esta questão, caso nos seja acessível, encontrar-se-ia obviamente *fora* da ciência natural na *metafísica*. De minha parte, derivo toda organização de *seres orgânicos* (por meio de procriação), e formas posteriores (desta espécie de seres naturais) [eu derivo], segundo leis do desenvolvimento gradual, de *disposições originais* (do tipo que frequentemente se encontra nos transplantes de plantas), as quais foram encontradas na organização de sua espécie. Como esta espécie mesma se *originou*, esta tarefa ultrapassa inteiramente os limites de toda física possível para o homem, dentro da qual acredito dever manter-me.[4]

Como se vê, Kant é bem explícito em negar a possibilidade de uma explicação mecânica para a origem de seres organizados. Estes se caracterizam por tudo neles funcionar numa relação de meio e fim, assim como a parte de um ser organizado, de um organismo, funciona como um meio indispensável para o funcionamento deste organismo.

A explicação mecânica dá conta da natureza inanimada; por isto, o materialista setecentista é basicamente um materialista mecanicista. Kant se recusa a associar à matéria um princípio vital. A natureza de um ser vivo não se esgota com esta, porque um corpo morre e a matéria permanece a mesma, mas ele deixa de ser vivo. Da maneira como Kant define o organismo, torna-se inevitável uma explicação teleológica para entender como seres deste tipo se tornam vivificadores da matéria. Já não é a matéria inanimada, mas a organizada que é incorporada num ser organizado que a anima. Esta adquire novas funções dentro de um ser organizado.

O problema que se coloca de forma geral, portanto, é o de como pensar seres orgânicos. Kant entende que neste tipo de ser tudo funciona na relação de meio e fim. Se pergunto como é possível pensar tal ser, dou-me conta de que de fato

não tenho nenhuma compreensão dos dispositivos que tornam possíveis entidades assim. O procedimento que Kant sugere para pensarmos esta finalidade, esta conformidade a fins que constatamos em certos objetos naturais, consiste em, sem transgredir os limites da experiência, traçar uma analogia com algo que se situa dentro de nossa experiência, que é esta relação da nossa razão, da nossa vontade com os objetos que nós mesmos fazemos, em que colocamos fins e articulamos partes como meios para o funcionamento de um todo. Articulamos meios em vista de fins em nossa produção técnica de artefatos. Neste caso, entendemos a finalidade dentro dos limites de nossa experiência humana, sabemos que há de fato objetos que atendem a certos fins porque os fazemos para atender a estes.

Se entendemos bem a função que cumprem na crítica kantiana os procedimentos analógicos em geral e, ademais, que eles podem proceder em cima do limite da experiência possível, entenderemos também por que Kant prefere a analogia artesanal à introdução de uma nova força em relação à matéria. Na analogia com a relação técnica, não se introduz uma nova força, mas apenas se traça uma analogia com uma relação em que ambos os termos são dados na experiência (o produto e o artesão). O emprego crítico deste procedimento analógico exclui de saída qualquer atribuição a uma possível causa racional subjacente ao processo vital investigado, tratando-se tão somente de um recurso metodológico, e não de uma estipulação ontológica. Os que falam de uma matéria vivificadora estão na verdade introduzindo uma nova força, e para tanto teriam de se submeter aos critérios que autorizam esse tipo de introdução no âmbito da explicação científica.

O procedimento que Kant sugere é, então, o mesmo procedimento analógico analisado anteriormente, só que agora a analogia já não é traçada em relação a uma coisa qualquer, mas especificamente com esta relação de produção artesanal. O texto sobre o uso de princípios teleológicos na investigação de certos objetos naturais remete, portanto, ao uso de

procedimentos analógicos, que, como vimos, pode ocorrer sem transgredir os limites postos pela experiência possível, desde que se saiba traçar adequadamente a analogia. Nesse texto, então, Kant é bem explícito na ideia de que não poderíamos pensar aquele tipo de seres a não ser especificamente em analogia com a nossa vontade ou nossa habilidade artesanal:

> *Fins* se relacionam diretamente *com a razão*, seja ela uma outra ou nossa própria. Só que, para os pôr também em outra razão, temos de colocar como fundamento nossa própria, pelo menos como um análogo dela, porque sem esta eles nem sequer podem ser representados.[5]

Pôr algo como fim é pensar numa vontade que põe este algo dessa maneira. Se queremos pensar isto relacionado com uma outra razão, com a de outro ser, temos de partir pelo menos de uma analogia com a nossa, porque ela é a única instância em que temos a experiência desta relação com fins, desta proposição de fins para a consecução de alguma coisa. Este é o domínio da experiência que temos no pensamento final. Temos de traçar sempre uma analogia com nossa razão e nossa vontade, é o que Kant sugere no texto em questão.

Entre esta concepção, apresentada no ensaio de 1787, e a segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo* existe certa continuidade no que diz respeito ao pensamento analógico de relações finais. Só que no ensaio de 1787 *ainda nos movemos* no âmbito do uso regulador das ideias da razão, em que se situa a mencionada autorização para usar princípios teleológicos em investigações científicas, enquanto na crítica da faculdade do juízo teleológica o procedimento analógico de tipo final é apresentado como um recurso legítimo da faculdade do juízo reflexionante, desde que se observe mais uma vez sua limitação a um uso regulador (desta feita, da reflexão). Há, pois, um deslocamento daquilo que poderíamos chamar de crítica da razão teleológica para uma crítica do juízo teleológico. Uma das razões para tal deslocamento se encontra, sem dúvida, no

desenvolvimento de uma vasta teleologia da razão prática, podendo-se entender boa parte da *Crítica da razão prática* como uma crítica da razão teleológica (prática). Como, no entanto, Kant considera, ainda na introdução à *Crítica da faculdade do juízo*, que o tratamento do juízo teleológico "poderia ter sido acrescentado à parte teórica da filosofia, junto com uma restrição crítica dele mesmo",[6] deve-se encontrar ademais uma razão específica para incluir o tratamento dos procedimentos teleológicos numa crítica especificamente voltada para a faculdade do juízo. Esta razão é dada pela descoberta de uma finalidade subjetiva como uma finalidade sem fim, subjacente aos juízos de gosto, que permitirá situar o princípio da finalidade da natureza como um princípio geral da faculdade do juízo.

No ensaio de 1787 sobre o uso de princípios teleológicos, o conceito de finalidade sem fim é ainda considerado fictício, mas Kant está já muito próximo de uma reavaliação ao perguntar: como posso falar de uma conformidade a fins se não tenho um fim? Entre esse texto e a *Crítica da faculdade do juízo*, temos um desenvolvimento que passa pela crítica do gosto. É precisamente na crítica do gosto que Kant situa positivamente esta conformidade a fins que não tem um fim, um conceito que usa para descrever o jogo livre das faculdades na apreciação estética. Como se trata neste intervalo de tempo de uma descoberta de princípios relacionados ao gosto, Kant revê suas considerações em geral sobre o âmbito de aplicação do conceito de finalidade.

Isto está bem documentado em cartas de 1787, nas quais Kant diz que está trabalhando numa crítica do gosto. A crítica do gosto vem ocupando Kant desde os anos de 1760, mas é a partir de maio e junho de 1787 que se encontram na correspondência de Kant referências a um trabalho concreto neste sentido e a uma obra futura, inicialmente destinada ao "fundamento da crítica do gosto".[7] Tendo concluído a *Crítica da razão prática* já em meados de 1787,[8] Kant se volta para os fundamentos da crítica do gosto, ou seja, daquilo que a partir

dos românticos será geralmente conhecido por estética. Na busca de um fundamento dos juízos de gosto, Kant acaba por descobrir uma nova função para a teleologia, como indica uma carta a Reinhold do fim de 1787: "Assim, ocupo-me agora da crítica do gosto, em cuja ocasião é descoberta uma nova espécie de princípios (...) de modo que reconheço agora três partes da filosofia (...) filosofia teórica, teleologia e filosofia prática."[9] Em 1788, Kant continua anunciando sua crítica do gosto. Somente em maio de 1789 é anunciada, noutra carta a Reinhold, a passagem para uma crítica da faculdade do juízo "com a qual se encontrará minha crítica da faculdade do juízo (da qual a crítica do gosto é uma parte), na mesma feira de São Miguel [29 de setembro]".[10] O que Kant descobre neste intervalo de tempo é a existência de certo princípio *a priori* do juízo reflexionante. A faculdade do juízo adquire agora um estatuto próprio. O juízo na acepção da *Crítica da razão pura* é agora apresentado como juízo determinante, para permitir sua distinção do juízo reflexionante. Ligado à estética, Kant começa a desenvolver um espaço específico desta faculdade do juízo reflexionante, cuja especificidade se lhe torna clara por ocasião da investigação dos juízos de gosto, nos quais descobre um princípio *a priori* que regula esta faculdade do juízo reflexionante. A partir daí passa a poder situar os procedimentos teleológicos como úteis naquilo que ele chama de julgamento reflexionante. Este vai ser o novo horizonte em que esta problemática se situa.

Na primeira versão da introdução à terceira *Crítica*, escrita em 1789,[11] Kant enuncia, numa passagem bem conhecida, a necessidade de situar no horizonte desta faculdade peculiar de refletir, mais do que de determinar, os procedimentos teleológicos ou a teleologia em geral. Neste ponto começa a se anunciar o que é específico da *Crítica da faculdade do juízo* no que tange às explicações teleológicas, a saber, a colocação das mesmas no âmbito de operações reflexionantes da faculdade do juízo. O texto mencionado começa lembrando que, como

tais, os juízos teleológicos poderiam ser tratados no âmbito de procedimentos reguladores da razão

> (...) que o juízo teleológico sobre o conceito de um fim natural não pode ser emitido de outro modo que não por conexão da razão com conceitos empíricos. A possibilidade de um juízo teleológico sobre a natureza se deixa por isto mostrar facilmente sem ter de lhe pôr como fundamento um princípio particular da faculdade do juízo, pois esta segue apenas o princípio da razão.[12]

A descoberta de um princípio *a priori* na faculdade do juízo, relacionado aos juízos de gosto, leva Kant a situar a problemática dos procedimentos analógicos e especificamente teleológicos no domínio da faculdade do juízo, e já não meramente como um apêndice do uso regulador das ideias, como proposto pela *Crítica da razão pura*. Na continuidade do texto, começa a se tornar claro por que isto tinha de ocorrer:

> Em contrapartida, a possibilidade de um juízo estético e ainda assim fundamentado num princípio *a priori*, isto é, de um juízo de gosto, requer sem dúvida uma crítica da faculdade do juízo como uma faculdade de princípios transcendentais próprios (tal como o entendimento e a razão), qualificando-se, assim, a ser incorporado ao sistema das faculdades cognitivas puras.[13]

Quer dizer, a crítica do gosto ou do juízo estético, na medida em que identifica o princípio da finalidade como um princípio próprio da faculdade do juízo, abre uma nova perspectiva para a crítica da teleologia ou do juízo teleológico, agora no âmbito dessa faculdade.

Também o problema dos seres organizados é recolocado na *Crítica da faculdade do juízo* em termos novos: "um ser organizado não é, portanto, uma mera máquina, pois esta tem apenas força *motora*, mas ele possui em si *força formadora*."[14]

O aspecto inovador em relação aos textos anteriores é a introdução do tópico da força formadora, um conceito corrente na época e que está na base da biologia de Blumenbach, do qual Kant o retira. Esta inovação consiste em tratar a ordem da geração de finalidade como imanente ao próprio ser organizado. Kant passa a propor o uso regulador do conceito de fim da natureza como princípio da faculdade do juízo reflexionante.

O conceito de fim natural não é um conceito constitutivo nem do entendimento nem da razão. Ainda que o entendimento tenha conceitos constitutivos no domínio da experiência e a razão chegue mesmo a propor um fim último para a vontade no domínio prático, quando falamos de fins naturais não estamos falando nem de um mecanismo do entendimento nem de uma teleologia da razão, que é uma teleologia moral, mas falamos de uma teleologia física; e o único fundamento para se falar de uma teleologia física são os seres organizados. O princípio mecanicista do entendimento, já foi dito, seria para Kant incapaz de dar conta dos seres organizados. De outro lado, com relação a estes seres organizados, uma vez que não são reconhecidos como produtos de nossa razão, não temos fundamento algum para dizer que eles foram produzidos por outra razão. Falamos, então, de uma teleologia física, quer dizer, que a própria natureza produz isto, que eles são fins da natureza, fins naturais.

Este conceito não encontra sua legitimidade nem nas operações do entendimento nem nas da razão, e ainda assim pode ter um uso como princípio regulador da faculdade do juízo reflexionante.[15] Ele constitui um princípio útil para se pensar os seres organizados, e o que dá fundamento a procedimentos explicativos que envolvem um princípio teleológico são os próprios seres organizados, como Kant insiste em dizer:

> Seres organizados são, portanto, os únicos na natureza que, mesmo se considerados por si mesmos e sem relação a outras coisas, devem ser pensados como possíveis apenas enquanto fins da mesma [natureza] e que conferem, portanto, pela primeira vez realidade objetiva ao conceito de um *fim* que não é um [fim] prático, mas é um fim *da natureza*, e deste modo [fornecem] à ciência natural o fundamento de uma teleologia, isto é, de um modo de julgamento de seus objetos segundo um princípio particular, [teleologia] que de outro modo simplesmente não se teria direito de introduzir na mesma (porque nem sequer se consegue compreender *a priori* a possibilidade de tal tipo de causalidade).[16]

Por mais difícil que nos seja compreender que a natureza visa fins, temos certo tipo de objetos em nossa experiência que nos leva a pesquisar a natureza desta forma. É útil tratá-la como se propondo fins, por exemplo, quando leva à formação de um olho; desde que não se esqueça que se trata de uma simples analogia. Posso, então, pensar aqueles seres peculiares em analogia remota com produtos da causalidade de nossa razão, que propõe fins à nossa vontade; mas, se esqueço que se trata de procedimentos analógicos e passo a procurar um referente objetivo da incógnita de minha analogia, chego a todo tipo de especulação metafísica sobre este objeto, pois não me é possível entender como a natureza pode ter vontade.

Na investigação de seres organizados somos autorizados, portanto, a usar procedimentos teleológicos, desde que se observem os critérios válidos para todo procedimento analógico em perspectiva crítica. Ademais, o princípio da explicação teleológica vale apenas como um princípio regulador do julgamento ou da reflexão sobre estes objetos peculiares da experiência. Assim sendo, a crítica da faculdade do juízo teleológica começa legitimando o princípio teleológico como máxima reguladora da faculdade do juízo reflexionante na investigação de seres orgânicos.

A TELEOLOGIA NA HISTÓRIA

A ideia de um propósito da natureza em relação ao gênero humano começa a ser explorada por Kant em seu ensaio de 1784 sobre a história em perspectiva cosmopolita, num tom

aparentemente dogmático, que muito surpreende depois da primeira *Crítica*.[17] Nesse texto, fala-se de uma "intenção da natureza",[18] de "um determinado plano da natureza"[19] e de "um plano oculto da natureza";[20] diz-se ademais que "a natureza quis"[21] e que "a natureza sabe melhor o que é bom para o gênero humano".[22] Vê-se, pois, que neste ensaio de 1784 Kant explora a ideia de uma teleologia da natureza em vista dos fins últimos da humanidade. Não surpreende, portanto, que logo em seguida, ao se voltar para o problema específico da legitimidade do uso de explicações teleológicas na ciência, também seja lembrada a possibilidade, talvez mesmo a necessidade, de empregar o princípio teleológico no pensamento das consequências de uma legislação pura da razão:

> Mas, porque uma teleologia prática pura, isto é, uma moral, está determinada a tornar efetivos seus fins no *mundo*, ela não poderá omitir sua *possibilidade* neste, tanto no que diz respeito às *causas finais* dadas nele, quanto [no que diz respeito] à adequação da *causa suprema do mundo* à totalidade de todos os fins, como efeito; por conseguinte, [não poderá omitir] tanto a *teleologia natural* quanto também a possibilidade de uma natureza em geral, isto é, a filosofia transcendental, a fim de garantir realidade objetiva à teleologia pura prática, em vista da possibilidade do objeto na execução, a saber, a do fim que ela prescreve como devendo ser efetivado no mundo.[23]

A investigação da legitimidade do uso do princípio teleológico em relação à natureza se desdobra, portanto, em duas dimensões, conforme se trate da necessidade de explicações teleológicas ou no estudo de determinado tipo de objetos da natureza ou em considerações sobre a relação da natureza em geral com os fins que a razão prática pura impõe à vontade do homem.

Ao se voltar em 1787 para a crítica do gosto, Kant tem já publicado um artigo sobre o emprego do princípio teleológico na ciência da natureza (o de 1787), em que se admite

explicações teleológicas na esteira do uso regulador das ideias da razão pura, e um artigo (este de 1786; "O que quer dizer: orientar-se no pensamento?") que propõe, como orientação no pensamento do suprassensível, uma fé racional decorrente de uma teleologia moral, que por sua vez decorre das exigências da razão prática pura. A descoberta de um princípio *a priori* de tipo teleológico na base dos juízos de gosto[24] prepara o terreno para uma virada teleológica, ligada à própria concepção da *Crítica da faculdade do juízo*. Com base nos artigos mencionados, é possível afirmar que o tema da teleologia como tal se desdobra em uma problemática teórica ou cognitiva e uma prática ou moral, sendo a primeira inicialmente tratada no âmbito do uso regulador (metodológico) da razão pura e a segunda, apenas no âmbito das consequências da moralidade ou da razão prática pura. A modificação teleológica do projeto de fins da década de 1780 é consequência da descoberta da possibilidade de dar um tratamento mais adequado do pensamento teleológico se considerado no âmbito da faculdade do juízo reflexionante, e não mais exclusivamente da razão, seja teórica, seja prática. Uma vez incluído no projeto de uma crítica do juízo reflexionante, o pensamento teleológico, já tratado por Kant em suas dimensões cognitiva e moral, desdobra-se naturalmente nos dois momentos que caracterizam a crítica da faculdade do juízo teleológica, o cognitivo e o moral.

Neste último, trata-se agora de situar uma reflexão sobre o homem, sua natureza e sua destinação última, na perspectiva da teleologia descortinada pela moral. Neste caso, a teleologia moral ou a ideia do sumo bem passa a cumprir uma função reguladora do juízo reflexionante, indagando-se de saída sobre a ligação entre natureza e moralidade. O lugar próprio deste travejamento natural da finalidade moral é a história, como lugar em que o homem pode vir a ser o que ele efetivamente (segundo a ordem da razão prática pura) deve ser. O homem tem de passar por um processo de aperfeiçoamento, porque a humanidade sai da natureza como uma espécie

animal, cuja destinação moral só pode ser realizada no transcurso da história, espaço em que tão somente se pode pensar a realização daquilo que a razão ordena. Passa-se a considerar, portanto, no âmbito da faculdade do juízo reflexionante, a associação daquilo que a razão prática pura ordena por intermédio de sua lei moral, como objeto ou fim necessário da vontade, a saber, o sumo bem, com a natureza dentro da qual se vive e se age.

Perscruto assim os dados empíricos na intenção de uma possível finalidade moral inscrita no curso natural, norteando-me por um princípio cuja validade é reconhecida como circunscrita ao âmbito da própria reflexão. Os juízos que enuncio neste contexto são juízos reflexionantes, não se prestando à determinação dos objetos estudados, mas apenas para os situar na perspectiva de uma ideia que anima a própria razão. As constelações assim arranjadas respondem àquela perspectiva de esperança delineada pela razão pura, sendo projetadas pela reflexão no céu sob o qual se faz a história da humanidade.

No âmbito da faculdade do juízo reflexionante posso, portanto, pensar uma associação entre o domínio prático e o domínio teórico, entre a ordem da liberdade e a ordem da natureza, desde que não me esqueça de que me movo apenas no âmbito da reflexão. Neste, encontramos em Kant, por um lado, a teleologia moral resultando em uma teologia moral. Esta passagem é feita e situada criticamente nos §§ 87 a 89 da *Crítica da faculdade do juízo*.[25] Por outro lado, a reflexão permite investigar uma teleologia histórica, tornando-se fundamental para Kant a noção de um "progresso moral na história" em suas considerações a respeito deste objeto. Coloca-se assim a base para uma filosofia da história, fundamentalmente calcada em juízos reflexionantes, pelos quais a faculdade do juízo reflexionante procura reunir indícios que atestem caminhar a história para um fim, quer dizer, que a humanidade não vegeta ao acaso, mas que sua história leva a certo fim.

O extremo da reflexão sobre a natureza, em vista da teleologia moral, investiga em que medida pode ser admitido que a natureza prepara a humanidade para aquilo que ela deve vir a ser em sua destinação moral. Ora, tal qual a natureza lança o homem no mundo, "o fim último da natureza em vista do gênero humano só pode ser a cultura",[26] o desenvolvimento de todos os talentos. A evolução dos talentos não só melhora as chances do homem de satisfazer seus apetites, mas tem como resultado ainda o progresso da aptidão de se colocar fins em geral, ou seja, certa abstração ou a possibilidade de um distanciamento em relação a seus apetites naturais. Kant chega mesmo a definir cultura por esta liberação: "A produção da aptidão de um ser racional para fins quaisquer em geral (por conseguinte, em sua liberdade) é a *cultura*."[27] Investigando a espécie humana simplesmente como espécie animal, tem-se razão para admitir que a cultura seja o fim último da natureza em relação ao homem. É bem verdade que a cultura não antecipa a moralidade, não havendo propriamente passagem da teleologia da natureza para a teleologia moral. Mas, ainda assim, pode-se afirmar que a cultura, portanto a natureza em sua finalidade última, faz tudo "no sentido de preparar o homem para aquilo que ele mesmo tem de fazer para ser fim terminal".[28] Trabalhando no disciplinamento das paixões, que resulta tanto do desenvolvimento das habilidades técnicas quanto do refinamento social decorrente da emulação técnica, a cultura prepara a disposição do uso de fins numa perspectiva universal, deixando já latente "uma aptidão para fins mais altos, escondida em nós".[29] Pode-se, pois, dizer ainda que a natureza tem como fim último uma cultura que prepara o homem para algo mais elevado do que aquilo que a natureza pode oferecer: "assim se mostra um impulso final da natureza na direção de uma formação que nos torna receptivos a fins mais altos do que [aqueles que] a própria natureza nos pode fornecer."[30] Estes fins mais altos constituem o fim terminal [*Endzweck*] do homem e, por conseguinte, de toda a criação.

Apenas delineada na terceira *Crítica*, em que, todavia, deve-se procurar a fundação metodológica destes procedimentos, a reflexão sobre um possível progresso na história se encontra numa série de artigos. Na reflexão sobre os rumos da história da humanidade é preciso distinguir entre progresso na cultura e progresso na moralidade, correspondendo o primeiro ao fim último da natureza e o segundo ao fim terminal do homem e da criação. O progresso cultural ocorre mesmo contra a vontade do homem, manifestando-se toda a força de uma "intenção da natureza" que consiste em "um *estado cosmopolita* universal, como o seio em que são desenvolvidas todas as disposições originais do gênero humano".[31] Em termos gerais, uma constituição civil justa é condição formal para o desenvolvimento das disposições naturais do homem. Para chegar a este fim, a natureza se vale dos conflitos naturais que se estabelecem entre indivíduos e mesmo povos (no que diz respeito a um direito destes últimos). Já em 1784, Kant investigava e indicava "indícios da aproximação" a tal estado cosmopolita de justiça.[32] Esta investigação do progresso da humanidade em sua cultura, inclusive na sustentação da condição formal de tal progresso (o estado de direito), opera com um princípio teleológico representado na ideia de um plano oculto da natureza; nos artigos dos anos de 1790, esta ideia de um plano ou de uma intenção da natureza continua norteando a reflexão sobre os rumos da história da humanidade, falando-se da "providência"[33] e da "grande artista natureza".[34]

Tivemos oportunidade de ver, no capítulo anterior, que a efetivação do sumo bem no mundo passa pela fundação de um estado de direito entre os membros de uma sociedade e, finalmente, pela constituição de uma união dos povos, como condição para se chegar ao estado de paz perpétua. Na paz perpétua culmina, portanto, a teleologia da razão prática pura no que se refere ao direito ou à legislação externa. Quer dizer, instaurar um estado universal de paz perpétua não só constitui

um dever (um fim necessário da vontade) imposto pela razão prática pura, mas chega a ser o dever último ou fim terminal na ordem do direito. Ora, a história dos homens parece antes tender a instaurar um estado de perpétua guerra, em que os interlúdios pacíficos servem apenas para preparar a guerra futura. Será que a natureza, além de tornar inevitável o progresso técnico (cultura das habilidades) da humanidade, também faz algo para levar o homem na direção daquilo que é seu dever, ainda que ele o esqueça com muita facilidade? Este é o problema mais próprio da filosofia da história:

> Agora, a questão que diz respeito ao essencial da intenção da paz perpétua é a seguinte: o que faz a natureza nesta intenção ou então no sentido do fim que a própria razão torna dever para o homem, portanto para o favorecimento de sua *intenção moral*, e como ela fornece a garantia de que aquilo que o homem *deveria* fazer segundo leis da liberdade, mas não faz, seja assegurado, sem prejuízo desta liberdade, também por uma coação da natureza de que ele o *há* de fazer, e na verdade segundo as três relações do direito público, do *direito de estado*, *dos povos* e *cosmopolita*.[35]

A reflexão sobre a história lança mão, portanto, do conceito de uma finalidade da natureza em vista do fim terminal do homem em suas relações externas, cuja legislação constitui o direito. A filosofia da história de Kant responde, assim, a um problema que se coloca a propósito da filosofia política, o problema da efetivação da ideia de uma constituição de Estado perfeita. Sua filosofia política consiste em dar uma exposição exaustiva desta ideia, enquanto a filosofia da história investiga se temos algum fundamento para crer que algum dia a humanidade chegará a implementar um estado de coisas correspondente à ideia da razão prática pura para as relações externas.

Mas nos textos dos anos de 1790, coloca-se ademais o problema do "progresso para o melhor em vista do fim moral",[36]

em que está em questão não tanto um progresso nas relações externas de direito, mas a disposição moral, que aponta para a vontade dos agentes. Num primeiro momento (neste artigo de 1793), Kant apresenta uma resposta dogmática:

> Não tenho necessidade de demonstrar esta pressuposição [de que o gênero humano se encontra num progresso irreversível para o melhor em sentido moral]; o oponente dela tem de demonstrar. Pois me apoio em meu dever inato de, em cada membro da série das gerações, atuar de tal forma sobre a descendência, que ele se torne cada vez melhor (do que, portanto, tem de ser suposta também a possibilidade).[37]

A razão mesma me obriga a supor a possibilidade daquilo que é exigido como consequência de sua legislação moral. Neste sentido, o oponente fica com o ônus da prova, pois é ele que está atacando o que é bem estabelecido no domínio prático. Mais tarde, porém, em 1798, Kant se aproxima do problema também com um procedimento reflexionante consistente, investigando "um evento de nosso tempo" como "signo histórico"[38] de que a humanidade atingiu já um grau irreversível no progresso em direção à moralidade. O evento investigado nesta perspectiva moral está associado à Revolução Francesa, entendida como um passo decisivo no sentido da instauração de uma constituição republicana ou do pleno direito. Mas não é a própria Revolução Francesa que constitui o signo histórico de um progresso moral da humanidade, e sim o entusiasmo do público com o desenrolar dos acontecimentos, o aplauso generalizado desta tentativa de instaurar aquilo que constitui o fim último da natureza. Esta participação entusiasmada torna manifesto que os homens já desejam aquilo que decorre do imperativo moral, ou seja, revela uma disposição da vontade favorável à moralidade, indicativa de um progresso mesmo em termos estritos do que é exigido pela legislação moral.

PROJEÇÃO DO ESTÉTICO

O desdobramento das exigências da moralidade em uma filosofia da história constitui o marco derradeiro do sistema crítico kantiano, mostrando claramente que a intenção última da filosofia de Kant é a defesa da moralidade, sustentada e salvaguardada em todo seu rigor e pureza. Ora, a *Crítica da faculdade do juízo* começa na verdade com uma crítica do gosto, em que se delineia primeiramente uma esfera específica do estético, com características muito peculiares e irredutíveis tanto ao cognitivo quanto ao moral. O acabamento moral dado à *Crítica da faculdade do juízo* pode facilmente induzir a que se desconheça a importância daquilo que Kant realizou em sua crítica do gosto no sentido de mostrar a especificidade de uma estética que joga com o sentimento de prazer e desprazer. Para que seja possível situar esta realização em sua especificidade e relevância, voltamos nossa atenção finalmente para a primeira parte da *Crítica da faculdade do juízo*, esforçando-nos ao máximo para resgatar o que é apresentado ali, separando-o do enquadramento moral em que é, todavia, inscrito por Kant.[39] É possível que cheguemos à conclusão de que a crítica do juízo estético descortina um âmbito tão importante quanto o cognitivo e o moral, merecendo assim ser tratado plenamente em sua diferença.

CAPÍTULO XI

O GOSTO E A FINALIDADE SUBJETIVA

Inicialmente tratada um tanto à margem do núcleo central da filosofia crítica, que gira basicamente em torno de um eixo que articula uma teoria transcendental do objeto e do conhecimento de objetos com uma fundamentação rigorista da moral, a crítica do gosto acaba por revelar um terceiro momento que a filosofia crítica deveria poder tratar no que tem de próprio.

Apesar de Kant concluir o arranjo sistemático apresentado na *Crítica da faculdade do juízo* com um enquadramento teleológico, cuja origem se encontra em sua filosofia moral, seguimos a ordem da descoberta deste terceiro momento, que nos interessa apresentar em sua especificidade, uma vez que estamos propondo uma leitura diferencial da filosofia kantiana. Tratamos por isto no capítulo anterior daquele momento em que Kant faz culminar sua articulação sistemática, situando coerentemente todas as suas reflexões na perspectiva da moralidade. Num cenário de leituras fragmentadas da obra kantiana, já seria bastante apontar para este acabamento moral do sistema kantiano, mostrando como conhecimento teórico e consciência moral se articulam num único sistema, apesar de serem reconhecidos como essencialmente distintos (diferentes). Em vez de seguir Kant em seu movimento de conclusão moral do sistema, preferimos explorar em sua especificidade

aquilo que ele tem a nos dizer sobre uma outra ordem de arranjos, descoberta por ele a partir de sua crítica do gosto.[1] Os dois capítulos finais rompem, assim, de certo modo, com a travação conceitual pretendida por Kant, para projetar suas realizações maximamente numa perspectiva diferencial que não vê motivo para acatar a demanda de unidade advinda das pretensões da consciência moral.

Esta demanda de unidade racional última é atendida por Kant com base no emprego do conceito de finalidade como regulador das operações reflexionantes da faculdade do juízo. O conceito de finalidade empregado assim para amarrar na reflexão os momentos díspares com que a razão se defronta é o de uma "finalidade objetiva", que traz em seu bojo sempre a representação de um fim. Como visto, este tem de ser pensado sempre em relação a uma inteligência e a uma vontade que se propõem este fim. A ressalva crítica que define a correção do emprego de tais representações finais é a de que ele se baseia em uma mera analogia. Por isto foi possível concluir que os procedimentos teleológicos explorados por Kant na segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo* constituem uma espécie dos procedimentos analógicos, cujo tratamento crítico nos ocupou no capítulo VI. Agora passa-se a distinguir desta finalidade objetiva uma finalidade meramente subjetiva, descoberta na base dos juízos de gosto. Este conceito de finalidade subjetiva cumpre na filosofia crítica uma função fundamental, mais fundamental do que o de "finalidade objetiva", descortinando toda uma nova esfera de atividade e de ativação do ânimo humano, essencialmente independente tanto do conhecimento objetal quanto da consciência moral.

Se no julgamento de uma finalidade objetiva é necessário sempre o conceito de um fim, Kant passa a explorar em sua crítica do gosto a possibilidade de uma finalidade sem fim, conceito que ainda em 1787 descartava como destituído de sentido. Com relação ao primeiro tipo, Kant diz claramente: "Para julgar a finalidade objetiva, precisamos sempre do

conceito de um fim."[2] Agora se descobre no gosto ou no julgamento do belo, e isto como fundamento, "uma finalidade apenas formal, isto é, uma finalidade sem fim".[3] Uma finalidade formal, sem que se tenha um fim, tem de ser relacionada com o sujeito, pois é contraditório pensar uma finalidade objetiva sem um fim: "Representar-se uma finalidade formal *objetiva*, mas sem fim, é uma verdadeira contradição."[4]

A distinção entre finalidade subjetiva e objetiva pode nortear a leitura da *Crítica da faculdade do juízo* como um todo. Geneticamente, como se viu no capítulo anterior, a descoberta de uma finalidade formal subjetiva por ocasião da elaboração de sua crítica do gosto leva Kant a situar o conceito de finalidade em relação à faculdade do juízo, deslocando-se o eixo central da obra de uma crítica do gosto para uma crítica da faculdade do juízo em geral. Na *Crítica da razão pura*, tem-se uma razão que representa uma finalidade objetiva que, em relação às investigações da ciência da natureza, pode ter um uso regulador; esta possibilidade é pouco explorada por Kant, mas parece constituir a base pelo menos do ensaio sobre o uso de princípios teleológicos, de 1787. Com a crítica do gosto, passa-se a afirmar uma finalidade sem fim subjetiva, descortinando-se a faculdade do juízo reflexionante. Na obra resultante, a ordem da finalidade meramente subjetiva acaba por ser enquadrada em uma articulação sistemática que culmina na supremacia absoluta do princípio da moralidade.[5] Mas é claro que, com o conceito de uma finalidade formal subjetiva, Kant atingiu uma nova esfera que merece ser tratada em sua especificidade.

AS PECULIARIDADES DOS JUÍZOS DE GOSTO

Metodologicamente, a filosofia crítica se constituiu a partir do afã de dar conta daquilo que sempre já se pensa associado a certos conceitos, procedendo-se por uma análise conceitual à elucidação destes conceitos, até chegar a uma exposição clara

deles. Esta análise conceitual parte precisamente do que já se pensa em certos juízos, levando em consideração tudo aquilo que em geral se concede, mesmo os momentos mais extremos envolvidos num conceito. Nos parágrafos que se ocupam das peculiaridades dos juízos de gosto, Kant fornece um exemplo paradigmático deste procedimento de análise conceitual que se recusa a fazer violência a seu objeto.

Já se disse que nas discussões setecentistas em torno do gosto se constitui o que hoje chamamos de "estética"; a análise do conceito de gosto não é, portanto, de somenos importância, mas prepara a exposição dos fundamentos da própria estética. Nos §§ 32 e 33 da *Crítica da faculdade do juízo*, Kant resume os resultados mais importantes das discussões de um século, tomando-os como ponto de partida para sua caracterização dos juízos de gosto. À primeira vista, estes resultados parecem contraditórios, sendo reunidos numa análise conceitual que se caracteriza por um pensamento que se poderia muito bem chamar de "pensamento pelos extremos" ou "a partir dos extremos". Propriamente toda análise do gosto tem de levar em consideração os aspectos que Kant expõe como peculiaridades dos juízos de gosto e que resumem o que resultou do debate estético do século XVIII. A primeira peculiaridade é introduzida no § 32: "O juízo de gosto determina seu objeto em vista do aprazimento (como beleza) com uma exigência de assentimento *de qualquer um*, como se fosse objetivo."[6] Quando se considera os juízos de gosto, ressalta-se seu caráter subjetivo, uma vez que expressam um aprazimento ou o sentimento de prazer relacionado ao objeto em julgamento; apesar disto, estes juízos se colocam com uma pretensão de universalidade como se fossem objetivos, quer dizer, válidos para todos os que julgam sobre o objeto. Dizer, por exemplo, que certa hortaliça tem um gosto bom não implica universalidade, pois para alguns ela pode ser agradável, enquanto para outros ela pode ser desagradável; mas dizer que certa flor é bela parece implicar a exigência de um assentimento universal: quando

digo que certa flor é bela, não quero dizer com isto que ela é bela para mim, não importando se os outros concordam ou não concordam com isto, mas que ela é bela para mim e o seria também para todos os outros, desde que tivessem a boa fortuna de contemplá-la da maneira desinteressada com que o faço agora. O juízo de gosto vem acompanhado, portanto, da exigência de assentimento por parte de qualquer um. A questão que se coloca para a reflexão crítica é, então, a seguinte: seria esta exigência de assentimento universal uma mera pretensão sem fundamento?

Muitos autores do século XVIII responderam afirmativamente a esta questão: a exigência de assentimento universal não tem fundamento nenhum, sendo uma mera pretensão. A posição por eles adotada é incorporada num momento da exposição do conceito de gosto feita por Kant, negando-se que o pretenso assentimento universal possa ter seu fundamento em regras do entendimento: "o juízo de gosto não se fundamenta em conceitos e não é de todo um conhecimento, mas apenas um juízo estético."[7] Como até o presente momento não dispomos de outro fundamento para o assentimento universal além daquele baseado em regras do entendimento, temos razões para duvidar que a pretensão de assentimento universal levantada pelos juízos de gosto tenha fundamento. O juízo de gosto incide sobre um objeto que ocasiona em mim um sentimento de prazer, razão pela qual ele é essencialmente um juízo estético, quer dizer, aquele que enuncia o que sinto em relação ao objeto e não o que este é. Um juízo estético não pode ter a pretensão de veicular qualquer conhecimento do objeto, mas se limita a dar expressão a um sentimento de aprazimento ocasionado pela apreensão dele. Peculiarmente, no entanto, os juízos de gosto ainda assim colocam uma pretensão de objetividade, como devemos caracterizar a pretensão de assentimento universal. Como pode algo que se fundamenta em meu sentimento ser objeto de assentimento universal? Como se os outros tivessem de sentir da mesma maneira que sinto.

Aparentemente esta pretensão de assentimento universal não tem fundamento algum e deveria ser descartada. No entanto, o que Kant faz é outra coisa: ele admite esta pretensão como uma das peculiaridades dos juízos de gosto, essencial para se chegar a uma exposição adequada de seu conceito.

No § 33, apresenta-se a segunda peculiaridade dos juízos de gosto, que consiste no momento de sua incontornável subjetividade. Um juízo de gosto não pode ser estabelecido objetivamente, com algum tipo de argumento que pudesse exigir concordância universal: "O juízo de gosto não é de modo algum determinável por argumentos, como se fosse apenas *subjetivo*."[8] Estamos diante de um tópico da estética setecentista com que se reconhece que a adesão a um juízo de gosto se dá com base num momento essencialmente subjetivo: por melhores que sejam os argumentos que alguém possa levantar para me convencer de um determinado juízo sobre o belo, continuarei discordando enquanto não sentir da mesma forma. Argumentos não mudam o sentimento que se tem. O aprimoramento do gosto não muda um sentimento dado, mas faz com que se passe a sentir de outra forma. Enquanto eu sentir de uma determinada maneira, continuarei emitindo o juízo correspondente, pois os juízos estéticos se fundamentam no sentimento. Não serão os argumentos que me persuadirão a mudar meu juízo de gosto, mas uma mudança na maneira de sentir; e neste sentido então os juízos de gosto parecem ser meramente subjetivos. Kant ainda explicita que nem o argumento empírico nem o racional podem determinar o juízo de gosto. Por "argumento empírico" entende Kant o recurso à opinião dos demais, como se o fato de todos os outros ou pelo menos a maioria concordarem a respeito de certo juízo de gosto me pudesse persuadir a mudar o meu próprio. O argumento empírico pode até levar alguém a esconder seu gosto, uma vez que precisa circular na sociedade, mas não pode determinar os próprios juízos de gosto, porque de modo decisivo a concordância generalizada dos demais não pode

me obrigar a sentir o que não sinto. Os argumentos racionais, por sua vez, são inoperantes porque juízos de gosto são juízos estéticos, baseados num sentimento de prazer ou desprazer, e não juízos da razão ou baseados em conceitos e raciocínios. Em última instância, o que leva alguém a certo juízo de gosto é seu próprio modo de sentir; parece, pois, que os juízos de gosto são meramente subjetivos, baseados no sentimento de cada um.

Esta peculiaridade dos juízos de gosto merece ser desdobrada, uma vez que uma estética baseada em apreciações de gosto se tornou um tanto estranha aos nossos ouvidos. O desdobramento destas peculiaridades leva a uma melhor compreensão do que se anuncia a partir de uma crítica do gosto, possibilitando assim um aprofundamento da compreensão do desenvolvimento do próprio pensamento crítico. Em torno dos juízos de gosto, constitui-se um terceiro momento, que poderíamos também considerar como o terceiro passo da crítica kantiana: depois do teórico e do prático, o estético. A relevância e a atualidade deste terceiro momento começam a ficar claras já na simples análise conceitual empreendida por Kant a propósito do gosto.

No desdobramento do momento subjetivo dos juízos de gosto, encontramos logo sua essencial singularidade, quer dizer, sua natureza de incidir sempre sobre um objeto singular. Como em todo juízo estético, no juízo de gosto também há uma influência de um objeto determinado sobre o sentimento de prazer ou desprazer, sendo a resposta subjetiva ao objeto afetante sempre singularizada. Isto introduz uma peculiaridade dos juízos de gosto que os diferencia de todos os juízos cognitivos: "o juízo de gosto sempre é proferido como um juízo singular do objeto."[9] É claro que são possíveis juízos cognitivos singulares quando se aplica um conceito a um objeto dado na intuição; mas o singular reside diante disto na intuição, como o lugar em que são introduzidos indivíduos e casos singulares, e não no conceito, que é sempre uma representação

universal. Dizer de certo objeto que ele é belo é algo bem diferente do que dizer que ele é, por exemplo, uma flor. Na última hipótese, tenho reunidas em meu conceito de flor certas notas características que um objeto qualquer tem de apresentar para ser o caso; na primeira, no entanto, não tenho tal conjunto de notas características, ou seja, não tenho propriamente um conceito. Pelo contrário, cada objeto é belo ou não em sua simples singularidade: uma flor não é bela da mesma forma que um pôr do sol (particularização das apreciações estéticas), mas, mais ainda, uma flor não é bela da mesma forma que a outra, nem sequer uma rosa é semelhante em sua beleza a outra rosa (singularização dos juízos sobre o belo). Cada indivíduo é belo ou não em sua totalidade presente, não se tratando neste caso de estabelecer uma comparação com a beleza de outros indivíduos. Cada rosa se caracteriza por uma conformação única e, num juízo de gosto, esta conformação é reconhecida como dando origem a um sentimento de prazer ou desprazer. Num juízo do tipo "isto é belo", não temos, portanto, na posição do predicado, um conceito, mas um termo que caracteriza antes genericamente um conjunto de representações singulares: cada coisa sendo bela à sua maneira, a beleza não pode ser um mero conjunto de representações universalmente exigidas no juízo sobre o objeto. Ora, isto é precisamente o que faz o entendimento: seus conceitos são essencialmente representações comuns. Só entendemos algo quando podemos dizer que é o caso de um conceito em que temos reunidas certas representações de notas que devemos encontrar na coisa para poder dizer justamente que é o caso. Os juízos de gosto se apresentam, portanto, dotados de propriedades surpreendentes para quem está habituado a considerar apenas as operações referenciais e cognitivas do entendimento.

Continuando a desdobrar a peculiar subjetividade dos juízos de gosto, Kant enfatiza que um juízo deste tipo, como aliás qualquer outro juízo estético, tem seu fundamento último no sentimento de cada um: "eu profiro meu juízo de acordo com

minha língua e meu paladar."[10] Tanto o *gustus* latino quanto o *Geschmack* alemão provêm originalmente da esfera do paladar: *gustare* e *schmäcken* significam degustar, sentir o gosto. Ora, o paladar é essencialmente subjetivo, no sentido de que cada um tem o seu: mesmo que todos digam que uma determinada iguaria é de excelente paladar, discordarei decididamente se ela não me apetecer. Se minha língua me diz que esta iguaria é desagradável, o apelo ao consenso geral (o anteriormente mencionado argumento empírico) não me convencerá do contrário. Bem-entendidos, os juízos de gosto apresentam este mesmo caráter subjetivo, caracterizando-se plenamente como juízos estéticos: assim como só digo que algo é agradável ou gostoso se de fato agrada à minha língua, de maneira semelhante só digo que algo é belo se efetivamente origina em mim um sentimento de prazer com sua simples forma.

No entanto, os juízos de gosto colocam uma exigência de assentimento universal. Podemos agora apresentar em resumo toda a peculiaridade destes juízos associando os dois momentos: "A peculiaridade do juízo de gosto consiste nisto: que, mesmo tendo validade apenas subjetiva, ele ainda assim coloca exigências a *todos* os sujeitos, como apenas poderia acontecer caso fosse um juízo objetivo."[11] O grande enigma reside, por conseguinte, neste tipo de juízo que tem seu fundamento num momento essencialmente subjetivo, o sentimento de cada um, e que mesmo assim exige assentimento por parte de todos. Ao decifrar este enigma, Kant lançou a base para uma nova... aqui faltam os termos, pois toda a linguagem da filosofia anterior está fundada ou na relação referencial objetal (realidade, mundo, objetividade) ou na perspectiva moral. A tradição não desconhecia a disparidade de momentos envolvidos nas discussões sobre o gosto, tendo mesmo cunhado a expressão escolástica *de gustibus non disputandum est* [gosto não se discute], em relação à qual era fácil posicionar os dois partidos antagônicos, o daqueles que subscreviam a tese, negando aos juízos de gosto qualquer pretensão à universalidade, e o

daqueles que a negavam, procurando demonstrar algum tipo de objetividade envolvida nestes juízos. A solução ideada por Kant não aceita a posição de nenhum dos dois partidos tradicionais: com relação ao último, nega que os juízos de gosto possam ser objetivados como os do entendimento, determinando-os por meio de conceitos e argumentos; com relação ao primeiro, insiste em sustentar a legitimidade da exigência de assentimento universal. Ora, é óbvio que tal posição exige uma reformulação daquilo que está envolvido no debate, se tiver que ser algo mais do que uma simples opinião. Nesta reformulação dos próprios princípios de uma crítica do gosto, Kant atinge pela primeira vez um novo continente que, feito outro Colombo, não chega a reconhecer como tal.

A análise conceitual empreendida por Kant leva, portanto, à identificação de dois aspectos indispensáveis nos juízos de gosto, mas que se revelam contraditórios. Como um exemplo daquilo que chamávamos "pensar pelos extremos", Kant insiste em confrontar a aparente contradição envolvida no conceito de gosto, apresentando-a como a peculiaridade a ser admitida ou como o enigma a ser resolvido. Na elucidação deste conceito, Kant reconhece que não há um *princípio objetivo* do gosto, o que quer dizer que não há uma norma absoluta deste que se pudesse seguir para poder dizer que se é um sujeito de gosto ou cujo seguimento se pudesse exigir dos outros. Mesmo reconhecendo não existir um princípio objetivo dos juízos de gosto, no entanto, Kant insiste que há o que discutir em relação a eles. Como entender esta insistência na necessidade de buscar um assentimento geral para esses próprios juízos, se não se dispõe para tanto de nenhum princípio objetivo? Como conciliar a incontornável subjetividade do gosto com a pretensão ao assentimento universal por parte dos juízos de gosto? A resposta de Kant a estas questões é a introdução da análise de um *princípio subjetivo universal*, descoberto como fundamento precisamente na crítica do gosto. Ainda que não se tenha um princípio objetivo dos juízos

de gosto, um princípio subjetivo universal poderá arcar com o ônus que a pretensão ao assentimento universal traz consigo. Novamente, temos um conceito paradoxal, pois agora associamos em um único princípio o momento subjetivo, portanto particular, e o universal. Que o sentimento possa constituir algo assim como um princípio subjetivo não é algo que causa maior dificuldade, pois a simples regularidade dos sentimentos (que afinal decorrem de nossa natureza animal) pode valer como um princípio subjetivo. Mas que um sentimento possa estar associado à universalidade, isto sim constitui uma dificuldade; parece que teríamos de dispor de um tipo de sentimento que fosse em princípio universalizável. A crítica do gosto kantiana está baseada, então, na associação de algo que até agora parecia meramente subjetivo com a sua própria universalidade. O sucesso do empreendimento de Kant vai depender naturalmente de ele conseguir tornar esta associação plausível.

A FINALIDADE SUBJETIVA COMO PRINCÍPIO DOS JUÍZOS DE GOSTO

Para adentrarmos no estudo deste empreendimento, podemos partir de uma passagem da *Crítica da faculdade do juízo* em que é atribuída aos críticos do gosto a tarefa de "investigar as faculdades cognitivas e suas atividades nestes juízos e expor em exemplos a finalidade subjetiva recíproca, da qual ficou mostrado acima que sua forma em uma representação dada é a beleza do objeto desta [representação]".[12] Neste ponto são retomados resultados anteriores, remetendo-se por um "acima" aos §§ 10 e seguintes, nos quais são elucidados o conceito de finalidade em geral e o conceito de finalidade subjetiva em particular. Pois agora ficamos sabendo que o princípio subjetivo universal de que tínhamos necessidade para dar conta da associação do subjetivo e do universal é o de uma finalidade subjetiva. Como a finalidade formal subjetiva não constitui um princípio objetivo, o crítico só pode expô-la em exemplos,

quer dizer, por meio de juízos singulares a propósito de objetos dados. Vê-se que a subjetividade do princípio determina o próprio procedimento de exposição, de nada adiantando neste caso tecer considerações gerais e abstratas sobre os juízos de gosto. O julgamento acerca do belo é aprimorado tão somente no exercício com objetos belos. Seguindo o procedimento de exemplificação ou de apresentação *in concreto* de casos singulares, o crítico deveria expor a *finalidade subjetiva*, ou seja, como nestes casos se encontra a finalidade formal do objeto em vista das faculdades cognitivas (o que significa neste contexto a subjetividade do princípio). Nesta exposição *in concreto* de uma finalidade formal subjetiva, o crítico logra expor então o que seja beleza, definida nestes mesmos termos.

O que cumpre entender neste momento é precisamente este princípio de uma finalidade formal subjetiva, descoberto como fundamento do julgamento acerca do belo. Programaticamente, Kant anuncia já no primeiro parágrafo da *Crítica da faculdade do juízo* a exposição daquilo que torna possível a apreciação do belo como a tarefa da crítica do gosto ou da analítica do belo: "A definição do gosto, tomada neste ponto por base, é que ele é a faculdade do julgamento do belo. Mas o que é exigido para se chamar um objeto de belo, isto a análise dos juízos de gosto deve descobrir."[13] O problema da crítica do gosto poderia agora ser reformulado com base na linguagem crítica em geral: como são possíveis juízos acerca do belo? Com base na análise conceitual previamente empreendida a propósito do gosto, em que se tornou patente encontrar-se nele uma pretensão de universalidade levantada por um momento essencialmente subjetivo e singular, este problema começa a se mostrar de difícil solução. A investigação das condições de possibilidade de um juízo de gosto acabará por levar a algo inesperado.

O que descobre, pois, a análise dos juízos de gosto? Inicialmente, ficamos sabendo que eles não são juízos lógicos, cujo propósito é o conhecimento do objeto, quer dizer, não são juízos de conhecimento, mas juízos estéticos: "O juízo de gosto é

estético."[14] Um juízo de gosto não afirma que aquilo que digo do objeto conceitua este objeto, ou seja, fornece a regra universal que indica sob que condições ele é o caso. Pelo contrário, o juízo estético diz que este objeto em sua singularidade me apraz. Isto continua sendo muito peculiar: de repente estamos falando de juízos que não são lógicos ou de conhecimento, essencialmente singulares, essencialmente estéticos, ainda que já não se admita a designação de juízos sensíveis (como se encontra em muitos wolffianos). Todo juízo tem sua origem na faculdade cognitiva superior. Só que agora somos confrontados com um tipo que tem por fundamento um sentimento de prazer ou desprazer, nada mais afirmando a não ser que certo objeto causa em mim este prazer ou desprazer. Neste tipo não se tem um conceito como representação de características universais, o que continua desdobrando sua peculiaridade.

Além do mais, o juízo de gosto não tem seu fundamento determinante no objeto, como é o caso em todos os juízos cognitivamente relevantes, mas remete ao momento subjetivo de um sentimento. Isto o caracteriza precisamente como um juízo estético, pois este é aquele "cujo fundamento de determinação não pode ser *senão subjetivo*."[15] O fundamento de um juízo estético em geral, e do juízo de gosto em particular, é algo que se encontra no sujeito e não no objeto; ele se baseia no sentimento de prazer ou desprazer, que não se reporta ao objeto. Num sentido preciso de referência, o sentimento de prazer ou desprazer, que constitui a base dos juízos estéticos, tampouco se refere ao sujeito; se este fosse o caso, ele nos permitiria chegar a um conhecimento de nós mesmos, simplesmente investigando o que ele nos daria a conhecer.

Partindo deste caráter essencialmente subjetivo e não objetal que se descobre no sentimento de prazer ou desprazer, Kant dá um passo de capital importância no sentido de superar o modelo tradicional cognitivista: "Toda relação das representações, mesmo a das sensações, pode ser objetiva, só não a [relação] ao sentimento do prazer e desprazer, pelo

qual não se designa absolutamente nada no objeto, mas em que o sujeito se sente a si mesmo como é afetado pela representação."[16] Por meio de uma linguagem já problemática no fim do século XVIII, Kant introduz neste ponto uma distinção fundamental para se situar aquele terceiro momento que se está procurando: uma representação pode ser tomada numa relação objetiva, tendo em vista o conhecimento de um objeto, ou em sua relação meramente subjetiva, não visando então o conhecimento. No nível da sensibilidade, temos, como exemplo de representações tomadas em relação objetiva, as sensações, que constituem os elementos sensíveis últimos no conhecimento dos objetos da experiência; como exemplo de representação tomada em relação meramente subjetiva, temos o sentimento de prazer ou desprazer. De certo modo, Kant é levado a admitir que é possível considerar as representações numa relação meramente subjetiva, ou seja, que seu uso com o propósito do conhecimento de objetos não lhes é essencial, mas lhes advém de uma sobreposição lógica externa. O que o leva a introduzir esta consideração em sua análise é o fato de que o sentimento de prazer ou desprazer constitui um tipo de representação essencialmente não objetivável; diferentemente das sensações, que sempre podem ser empregadas com o intuito de conhecer objetos, o sentimento de prazer ou desprazer não se presta para o conhecimento, nem sequer do sujeito que tem ou sofre tal sentimento.

O que dificulta a especificação do que foi atingido neste ponto é certa ambiguidade do conceito de representação, que tem sua origem na linguagem escolástica tradicional e perdura na maneira de falar de Kant, apesar de este ter fornecido os elementos para resolver esta ambiguidade: representação significa tradicionalmente uma relação a um objeto, subentendendo-se sempre como representação de algo;[17] continua-se agora a falar de representação mesmo quando se nega explicitamente a necessidade ou mesmo a existência de uma relação a um objeto, caso em que representação nada significa senão um estado anímico.

Com a incorporação à filosofia crítica de um tipo de representação que nada representa, e que por isto mereceria certamente outro nome, Kant rompe radicalmente com o que se pode chamar de "modelo representacional clássico",[18] cuja pressuposição básica é a de que todo estado anímico representa algo. Este modelo subjaz a todos os sistemas filosóficos modernos até Kant. Neste assistimos a uma ruptura radical com a filosofia precedente ao admitir que certos estados anímicos não constituem representação de nada, neles não havendo referência nem objeto. O pensamento deste momento essencialmente não representacional e não objetal continuará causando dificuldade aos pensadores até o século XX, tal a força da tradição cognitivista que animava o modelo representacional clássico.[19]

Ainda que não possuam objeto, as apreciações estéticas são colocadas com pretensão à objetividade ou à validade universal. Como pensar tal objetividade sem objeto? Na esteira desta questão, ocorre um deslocamento da atenção da referência a objetos, que anima o modelo representacional clássico, para a objetividade das representações mesmo quando estas não se referem a nenhum objeto. Este último enfoque está na origem da estética romântica, em que a busca de uma objetividade desvinculada de objetos está na base do conceito de crítica de arte. Em Kant, a questão é respondida como legitimação da pretensão dos juízos de gosto à validade universal, o que é feito mostrando a comunicabilidade das representações em que estes juízos se baseiam.

Esta ausência de objeto na representação estética se dá, como vimos, tanto como ausência de objeto teórico, enquanto correspondente das operações do entendimento, quanto como ausência de objeto prático, enquanto correspondente das operações da razão (prática). Neste sentido, então, as representações estéticas estão *além*, ou, se se preferir, aquém da verdade e do conhecimento, tese surpreendente que curiosamente é apresentada quase verbalmente por Kant:

(...) o sentimento do prazer e desprazer funda uma faculdade bem particular de distinção e julgamento que nada contribui para o conhecimento, mas apenas compara a representação dada no sujeito com o todo da faculdade das representações de que o ânimo tem consciência no sentimento de seu estado.[20]

Para o modelo representacional clássico, admitir que o sentimento de prazer ou desprazer nada contribui para o conhecimento da verdade seria admitir *ipso facto* que ele é um resto sem serventia para um ser racional, voltado inteiramente para o conhecimento e a verdade. Ora, Kant se empenha em situar este sentimento, imprestável para o conhecimento, em sua especificidade, contribuindo assim para o seu resgate. Ele já fizera o mesmo em relação à especificidade das representações morais, mostrando que elas não podem ser apreendidas teoricamente, mas que mesmo assim valem incondicionalmente no domínio prático. Agora Kant mostra o máximo de probidade intelectual ao expor a especificidade também do sentimento de prazer ou desprazer, inclusive em relação às representações morais (o que para um moralista como Kant é um feito maior do que aquele que mantém sua especificidade em relação às representações cognitivas). Neste sentido, as representações estéticas estão além ou aquém do bem e do mal, os tais objetos da razão prática. "Bem" e "mal" são conceitos da razão, pelos quais representa seus objetos como fins da razão; dá-se, portanto, um conhecimento prático destes objetos que a razão propõe. Os conceitos de bem e de mal se encontram, portanto, ainda em Kant, sob a égide do conhecimento e da verdade, acabando ele por distinguir o juízo de conhecimento teórico, fundado em conceitos do objeto, do juízo de conhecimento prático, em que se propõem como fim conceitos do objeto. Não é assim com o sentimento de prazer ou desprazer: além ou aquém do bem e do mal, ele está decididamente além ou aquém do conhecimento e da verdade. Ora, os juízos de gosto têm seu fundamento no sentimento de prazer, o que

precisamente os define como juízos estéticos. A pretensão de objetividade levantada num juízo de gosto parece poder ser legitimada tão somente à custa do contrassenso de se admitir uma objetividade sem objeto ou um tipo de juízos sem conceitos de objetos. É este aparente contrassenso que deve ser encarado se se quer estabelecer em sua especificidade os juízos de gosto.

Os juízos de gosto são, pois, por um lado, juízos estéticos e, portanto, irrecorrivelmente subjetivos; mas, por outro lado, levantam uma pretensão de validade universal, como se quisessem ser objetivos. Vimos a importância de se sustentar o primeiro aspecto dos juízos de gosto (a ruptura com o modelo representacional clássico a que isto leva); vejamos agora o que significa sustentar o segundo aspecto, de acordo com o qual se pode dizer, como se faz no título do § 6 da *Crítica da faculdade do juízo*: "O belo é o que é representado sem conceitos como objeto de um aprazimento universal."[21] Além de não prestar para o conhecimento de objetos ou para sua conceituação, a apreciação do belo ainda se coloca paradoxalmente como devendo ser compartilhável universalmente. A universalidade que se reconheceu na teoria e na prática é possível precisamente pelo momento conceitual; agora se tem uma representação não conceitual e que mesmo assim se pretende universal. A pergunta que deve ser colocada pela filosofia crítica é então a seguinte: como é possível uma universalidade sem base em conceitos ou objetos (nem do entendimento nem da razão)? Com base nas duas primeiras *Críticas*, dever-se-ia dizer simplesmente que esta pergunta não faz sentido ou que uma universalidade sem conceitos não é possível.

Contudo, não é o que faz Kant. Ele leva a questão a sério; e sua resposta vai no sentido de estabelecer a possibilidade de uma universalidade subjetiva: "o juízo de gosto tem de ser dado com uma pretensão à validade para qualquer um, sem universalidade baseada em objetos, isto é, deve estar ligado a ele uma pretensão à universalidade subjetiva."[22]

A universalidade subjetiva certamente não se constitui como universalização do momento subjetivo de cada um, mas como concordância universal dos sujeitos em relação a certa apreciação basicamente subjetiva. Pensar uma concordância universal dos sujeitos em relação a algo que é essencialmente subjetivo, este é o problema que se coloca ao pensamento crítico. Neste caso a tarefa é complicada pela circunstância de não se poder recorrer a um objeto como fundamento da concordância universal. Em relação à capacidade cognitiva, foi precisamente este recurso ao objeto que possibilitou à filosofia crítica dar conta da universalidade implicada pelos juízos do entendimento. Agora o recurso ao objeto está excluído, porque eliminaria a subjetividade imprescindível nos juízos estéticos. A concordância que se pode ainda conceber seria a dos sentimentos. Como é, pois, possível que o sentimento de cada um concorde com o sentimento de qualquer outro? Pois é isto que significa perguntar: como é possível uma universalidade subjetiva?

É característico do procedimento de problematização kantiano apresentar primeiro aquilo que não constitui um problema, para em seguida colocar precisamente como um problema aquilo de que a filosofia crítica tem de dar conta. No domínio teórico, a exposição começa com um conhecimento empírico, inicialmente tido como não problemático, para então se perguntar pela possibilidade de um conhecimento puro ou não empírico. Na *Crítica da razão pura*, cabe à analítica transcendental mostrar a possibilidade de um conhecimento puro *a priori* do entendimento. De maneira semelhante, no domínio prático, começa-se apresentando uma razão prática constitutiva de uma vontade afetada por apetites naturais, portanto empiricamente afetada, para em seguida perguntar se é possível uma razão prática pura como vontade pura. Novamente cabe à analítica, desta feita da *Crítica da razão prática*, enfrentar o problema, mostrando com toda clareza a preocupação crítica e problemática do pensamento kantiano. Com relação

ao momento estético, Kant também segue este esquema, considerando primeiro o sentimento em sua natureza empírica, não objetivável, mas inteiramente imerso na subjetividade de cada um. O sentimento em relação ao qual não se coloca o problema da universalidade é o do agradável ou desagradável. Algo agrada a uns, mas desagrada a outros, não havendo sequer a necessidade de se discutir sobre isto. O sentimento do agradável ou desagradável é essencialmente particular, sendo até regra de civilidade reconhecer esta particularidade do sentimento de cada um (e não servir, por exemplo, peixe a um hóspede que se sabe detestar peixe). Ora, a análise dos juízos de gosto ou de apreciação do que é belo levou à identificação de uma pretensão de universalidade numa apreciação que é, contudo, subjetiva e estética. Dizer que um objeto é belo é dizer que ele evoca em mim um sentimento de prazer de certo tipo; sendo assim, tem-se implicado em juízos sobre o belo um sentimento ou algo essencialmente subjetivo. No entanto, as considerações sobre o belo se distinguem das considerações sobre o agradável, pois estas reconhecem a particularidade dos sujeitos, sem pretender que eles mudem sua apreciação, enquanto aquelas partem exatamente da exigência de assentimento universal. Se meu hóspede diz detestar uma iguaria que me é agradável, respeitarei seu sentimento do agradável/desagradável e não lhe servirei esta iguaria; mas, se ele diz achar horrível um objeto ou obra que é para mim um modelo de beleza, serei confrontado com algo bem diferente, pois, neste caso, sou levado a considerar se meu hóspede não tem um gosto pouco desenvolvido ou, caso eu tenha razões para acreditar que ele o tenha desenvolvido em grau maior até do que o meu próprio, se meu gosto não está precisando ser aprimorado. Neste caso o recurso à particularidade de nossos sentimentos significaria o desconhecimento das exigências colocadas com um juízo sobre o belo. A discordância em juízos de gosto constitui um desafio *sui generis* para os sujeitos discordantes, pois cada um deles coloca com seu juízo uma exigência de

assentimento universal, contando, portanto, também com o assentimento do outro. Para dar conta dos juízos de gosto, é preciso, por conseguinte, legitimar esta exigência de assentimento universal com relação a certo tipo de sentimento. Se os juízos sobre o agradável e o desagradável são inteiramente empíricos e, por se referirem a um estado de ânimo e não a um objeto, essencialmente particulares, coloca-se agora o problema: é possível conceber juízos estéticos com um fundamento puro *a priori*? Pois a universalidade dos juízos de gosto depende de se poder fundamentar um juízo estético numa instância não empírica, quer dizer, numa instância pura *a priori*. Tem-se assim o problema da estética kantiana, que é enfrentado na analítica do belo da *Crítica da faculdade do juízo*.

Os juízos sobre o belo transcendem a mera particularidade do sentimento de prazer com o belo, sem chegar, entretanto, a uma universalidade objetiva baseada num conceito do objeto; eles só podem pretender, portanto, uma universalidade subjetiva. O conceito de universalidade em questão nesta última formulação é claramente distinto daquele da universalidade objetiva. Ao tratar da possibilidade de conhecimentos necessários e universais, Kant tratava da universalidade em termos conceituais, quando então o universal diz respeito à extensão universal ou ao conjunto dos objetos que caem sob um conceito. O conceito de universalidade relevante para a estética pode ainda ser pensado com base no conceito de extensão universal, só que agora já não se trata da extensão dos objetos que caem sob um conceito, mas da extensão dos julgadores, que deveriam poder estar em concordância universal mesmo a propósito de um único objeto ou de um singular. A *extensão universal dos objetos* que caem sob um conceito constitui a universalidade lógica, enquanto a *extensão universal dos julgadores* sobre um objeto determinado acerca do sentimento que provoca constitui a universalidade estética. A universalidade lógica diz respeito a todos os objetos de certo tipo, enquanto a universalidade estética diz respeito ao sentimento de todos os julgadores acerca de um objeto.

Com o conceito de universalidade estética e subjetiva se dá um substancial deslocamento de perspectiva no âmago da filosofia crítica. Nem a universalidade objetiva do entendimento, nem a universalidade objetiva da razão (prática), mas uma universalidade subjetiva é que está no centro das atenções da estética kantiana. E Kant tinha isto bem claro: "o predicado da beleza não se conecta com o conceito do *objeto*, considerado em toda a sua esfera lógica, mas mesmo assim se estende sobre toda a esfera dos *julgadores*."[23] Isto não quer dizer obviamente que se predica a beleza dos julgadores, mas que o predicado da beleza expressa um sentimento de prazer com a simples presença do objeto, em relação ao qual os julgadores poderão e deveriam estar de acordo. Ao mesmo tempo, não se trata de recorrer à opinião vigente na comunidade dos julgadores, recurso este já descartado por Kant como um argumento empírico e inválido: mesmo que todos os outros julgadores discordem do meu juízo, não posso deixar de sentir o que sinto agora. A universalidade estética dos sujeitos não antecipa, portanto, as especulações filosóficas contemporâneas sobre a relevância da comunidade linguística para o estabelecimento de um *a priori* do conhecimento ou da comunicação. A investigação de Kant envereda pela doutrina das faculdades, para mostrar que certa configuração de nossas faculdades permite descortinar o horizonte de uma concordância universal entre os sujeitos que emitem juízos.

Para que fique claro, a questão crítica continua sendo: como é possível uma universalidade subjetiva? Não uma mera generalidade empírica (de fato), segundo a qual todos estariam de acordo casualmente ou talvez por indução ideológica, mas uma universalidade de direito, mesmo que apenas subjetiva. A investigação crítica da questão retoma os juízos de gosto, em relação aos quais se colocava afinal a necessidade de introduzir o conceito de universalidade subjetiva. Ora, o juízo de gosto congrega dois momentos inseparáveis, o julgamento e o sentimento de prazer: o juízo de gosto expressa o julgamento

de um objeto dado com base num sentimento de prazer. A presença destes dois momentos possibilita a determinação envolvida no juízo de gosto em duas direções: o sentimento pode determinar o julgamento ou o julgamento pode determinar o sentimento. A primeira direção é precisamente aquela do sentimento do agradável ou desagradável, em que o julgamento apenas dá expressão ao sentimento de agrado ou desagrado. Com relação a esta possibilidade, vimos já Kant dizer que ela não se presta para dar conta dos juízos de gosto, pois, se o sentimento de prazer determinasse o julgamento, não haveria universalidade, dado que o sentimento enquanto tal é irrecorrivelmente subjetivo e particular. Restaria, por conseguinte, tão somente a segunda alternativa, segundo a qual o julgamento do objeto precede e determina o sentimento de prazer. Com base na distinção geral da filosofia crítica, que começa exatamente insistindo na necessidade de distinguir a sensibilidade e o entendimento, o sensível e o conceitual-judicativo, deparamo-nos agora com um novo problema: como é possível que o julgamento preceda e determine o sentimento?

Como é possível que o momento ativo do julgamento determine o momento passivo da sensibilidade? Este problema não é colocado pela primeira vez na *Crítica da faculdade do juízo*, mas se impunha já na filosofia teórica de Kant, quando abordava o tempo como forma da intuição que tem sua origem na imaginação produtiva, e na filosofia prática, ao tratar do sentimento de respeito pela lei moral, cuja origem se encontra na razão prática pura. Certa intuição formal e certo sentimento moral se mostravam como tendo origem em uma faculdade (portanto uma atividade) do sujeito; mas sua posição na teoria kantiana era ainda bastante marginal, sendo ignorados por muitos de seus leitores. No que diz respeito aos juízos de gosto, no entanto, é preciso dar conta da determinação do sentimento por uma operação judicativa simplesmente para poder começar a expor os elementos envolvidos em tais juízos.

Se na base da operação judicativa que dá origem ao sentimento de prazer com o belo se encontra um momento universalizável, então é possível conceber que um sentimento possa estar ligado a algo que pode legitimamente levantar a pretensão à validade universal. A universalidade lógico-objetiva se dá com base na representação do objeto, enquanto a universalidade estético-subjetiva só pode ocorrer com base no "estado de ânimo que se encontra na relação das forças de representação entre si".[24] Isto introduz o momento que torna compreensível que tenhamos prazer com relações que podemos pressupor em todos os sujeitos. O sentimento de prazer com o belo decorre da relação que se estabelece entre as faculdades cognitivas. Aqueles sentimentos que precedem a todas as operações das faculdades cognitivas do ânimo são meramente subjetivos e não se prestam à universalidade. O sentimento de prazer com o belo só pode ser associado a uma pretensão de universalidade porque tem sua origem em algo que está desde logo dado em todos os sujeitos hábeis, a saber, suas faculdades cognitivas.

As faculdades cognitivas envolvidas na apreciação do belo são o entendimento e a imaginação, além, é claro, da própria faculdade do juízo, que se manifesta nesta apreciação. Como falta um conceito determinante do juízo sobre o belo, a imaginação e o entendimento se encontram num jogo livre em que o entendimento comparece com a exigência geral da legalidade ou da possibilidade de subsumir a um conceito, e a imaginação fornece suficientes indícios de legalidade, sem que se chegue, no entanto, a concluir o processo na descoberta de uma lei ou de um conceito determinantes para o objeto em consideração. Enquanto este não atrapalha este jogo de busca de legalidade, apresentando-se como facilmente apreensível para a imaginação, ele parece estar aí para atender a este jogo, ou seja, ele se apresenta como se fosse constituído com uma finalidade, a de deixar as faculdades cognitivas do sujeito num jogo de ressonância livre. Trata-se neste caso de uma finalidade subjetiva *sui generis*. O que pode ser tido como universal

neste jogo estético é precisamente a possibilidade desta relação de jogo livre entre as faculdades: "Este estado de um *jogo livre* das faculdades cognitivas em uma representação, pela qual um objeto é dado, deve deixar-se comunicar universalmente."[25] O estado em que o sujeito se encontra quando suas faculdades estão num jogo livre é um estado em que os outros sujeitos, dotados das mesmas faculdades, podem sempre vir a se encontrar se confrontarem suas faculdades com o mesmo objeto nesta atitude de busca de finalidade e legalidade. As faculdades e a busca de conformidade são características universalmente dadas nos sujeitos, podendo ser admitido também que certa relação destas faculdades pode ser universalmente comunicável.

Antes de possuirmos um conceito do objeto, nós o julgamos em vista de sua adequação ao jogo de nossas faculdades cognitivas, observando se ele facilita ou dificulta sua apreensão pela imaginação em vista de uma unidade que o entendimento sempre está a exigir. Se facilita esta apreensão, quer dizer, se se apresenta de tal forma que os diversos momentos que o constituem se deixam encaixar na unidade de uma representação, respondendo assim à exigência de unidade posta pelo entendimento, então ele se mostra adequado ao jogo das faculdades cognitivas, e isto precisamente significa dizer que ele se apresenta com uma finalidade ou uma conformidade a fins, sendo que neste caso temos uma finalidade em vista de relações subjetivas, razão pela qual ela é chamada de "finalidade subjetiva". O objeto se apresenta formalmente adequado às operações das faculdades cognitivas, isto é, ele se apresenta com uma finalidade formal subjetiva. O estado em que se encontra um sujeito determinado quando aprecia tal finalidade formal subjetiva do objeto é um estado universalmente comunicável, no sentido de que todos os sujeitos igualmente dotados podem ser deixados neste estado pela apreciação do mesmo objeto. E assim se torna possível uma universalidade subjetiva, porque todos os sujeitos envolvidos trazem de casa

suas faculdades e são capazes, portanto, desde logo, de deixar suas faculdades em uma dada relação.

A estética kantiana afirma que este estado em que o sujeito se encontra quando do jogo livre de suas faculdades é um estado prazeroso ou acompanhado de um sentimento de prazer. O jogo livre das faculdades nada mais é do que o processo de julgamento enquanto não chega a um conceito e a um juízo determinante. A facilitação do julgamento por parte do objeto é acompanhada de um sentimento de prazer, e nesta medida o julgamento dá origem a um sentimento:

> Este julgamento apenas subjetivo (estético) do objeto, ou da representação pela qual ele é dado, precede então o prazer com ele mesmo e é o fundamento deste prazer com a harmonia das faculdades cognitivas; mas naquela universalidade das condições subjetivas do julgamento dos objetos se baseia exclusivamente esta validade subjetiva universal do aprazimento, que ligamos à representação do objeto que chamamos de belo.[26]

As faculdades cognitivas possuem a incumbência de encontrar a unidade na multiplicidade; como esta incumbência constitui uma necessidade subjetiva, desincumbir-se dela dá prazer como a satisfação de qualquer outra necessidade. Neste sentido, toda descoberta de ordem e unidade gera um prazer momentâneo, mas só a descoberta pelo julgamento da adequação do objeto para a harmonização ou jogo livre das faculdades, sem que se chegue a uma ordem determinada, dá origem a um prazer duradouro com o objeto, julgado como adequado à harmonização aberta das faculdades.

O que se descobre então nesta reflexão sobre os juízos de gosto é um sentimento de prazer ou desprazer decorrente do julgamento de adequação do objeto ao jogo livre das faculdades. Neste caso um julgamento precede o prazer, e não o prazer, um julgamento estético. Como este julgamento tem base em algo que todos os sujeitos compartilham, suas faculdades

cognitivas, ele pode ser tido em princípio como universal, mesmo que se trate apenas de uma universalidade subjetiva. Os juízos sobre o belo podem, portanto, legitimamente levantar a pretensão ao assentimento universal. O assentimento universal é exigido em princípio, não sendo de se esperar que se dê de fato, pois, por um lado, o estado de cada um depende de uma série de fatores que podem indispô-lo, por outro, o julgamento pode ser mais ou menos desenvolvido, sendo sempre dada a possibilidade de um julgamento deficiente, incapaz de apreciar toda a finalidade formal subjetiva do objeto. Não é o objeto que causa o prazer com o belo, mas, sim, a apreciação do objeto em vista de sua adequação à harmonização das faculdades cognitivas.

O PRAZER COM A FINALIDADE SEM FIM

Resta-nos analisar mais de perto a relação entre finalidade formal subjetiva e prazer. Para clarear o conceito de finalidade formal subjetiva, é conveniente retomar alguns aspectos da exposição kantiana do conceito de finalidade em geral. No § 10 da *Crítica da faculdade do juízo*, Kant lembra o que é um fim em geral: "fim é o objeto de um conceito na medida em que este é considerado como a causa daquele, e a causalidade de um *conceito* em vista de seu *objeto* é a finalidade [*forma finalis*]."[27] A relação a um fim implica inteligência, pela qual se representa algo como um fim, e vontade, pela qual se executa e se chega ao fim representado. Por outras palavras, a representação de fins leva diretamente à vontade. Mas agora Kant afirma que podemos observar finalidade, quer dizer, uma conformidade a fins, sem presumir vontade:

> Mas um objeto ou estado do ânimo ou ação também se chamam conformes a fins mesmo que sua possibilidade não pressuponha necessariamente a representação de um fim, simplesmente porque sua possibilidade só pode ser explicada e compreendida por nós na medida em que admitirmos na base deles uma causalidade segundo fins, isto é, uma vontade que os tivesse ordenado assim de acordo com a representação de certa regra.[28]

A crítica do gosto leva Kant a aproveitar a noção paradoxal de uma "finalidade sem fim", que ele mesmo descartava ainda em 1787, para dar conta da apreciação estética de um objeto em vista de sua adequação formal aos propósitos do sujeito. Num primeiro momento, a introdução da noção de "finalidade sem fim" no âmbito da analítica do belo ainda se dá com certa ambiguidade, decorrente da não distinção de um duplo aspecto envolvido na representação de uma finalidade sem fim, exigindo-se, por um lado, o pensamento de uma analogia com a vontade, enquanto, de outro, esta finalidade sem fim é caracterizada como uma finalidade meramente formal.

O primeiro aspecto marca ainda o § 10, insistindo-se na necessidade de traçar a analogia com uma vontade: "A finalidade pode, portanto, ser sem fim na medida em que não colocamos as causas desta forma em uma vontade e, no entanto, só podemos nos tornar compreensível a explicação desta possibilidade derivando-a de uma vontade."[29] Na perspectiva da apreciação estética, interessa mais precisamente a finalidade formal, ou seja, a adequação formal do objeto ao desempenho das funções das faculdades cognitivas; para tanto, basta que o objeto se apresente como se tivesse o propósito de atender às exigências das faculdades cognitivas. Sem introduzir a representação de um fim determinado, o que obrigaria a admitir uma vontade na base deste fim, podemos observar nele uma finalidade formal subjetiva, sendo possível tratá-la em princípio como uma finalidade sem fim. Ora, Kant liga à representação da finalidade formal a necessidade de uma operação analógica, a única que tornaria possível representar tal finalidade. Com isto, situa desde logo o momento da finalidade subjetiva no horizonte dos procedimentos analógicos, que predomina em sua teleologia reflexionante.

Parece, contudo, que se poderia explorar o segundo aspecto envolvido na noção de "finalidade sem fim" dispensando a analogia com uma vontade técnica, posto que na apreciação estética se percebe precisamente não existir um fim. Este segundo aspecto é encontrado também no § 10 da *Crítica da faculdade do juízo*: "Ora, não precisamos sempre compreender por meio da razão (segundo sua possibilidade) aquilo que observamos. Portanto podemos observar pelo menos uma finalidade segundo a forma, mesmo sem lhe colocar como fundamento um fim (como matéria do nexo final)."[30] Neste caso, na consideração de uma finalidade sem fim meramente formal, não é preciso ainda avançar para a investigação de uma possível intencionalidade subjacente a tal finalidade. Por se tratar inicialmente de uma finalidade meramente subjetiva, é até mesmo implausível esta última ordem de interrogação, dado que ela levaria a se buscar uma vontade por trás de todo objeto que se apresenta de forma adequada para sua apreensão pelo sujeito. Kant não distingue suficientemente os dois aspectos mencionados, o que dificulta sem dúvida a leitura da *Crítica da faculdade do juízo*, em cuja primeira parte predomina o momento formal, essencial para a estética kantiana, e em cuja segunda parte predomina o momento analógico. Este último é indispensável certamente para o tratamento de uma finalidade material, que, segundo o § 48 da *Crítica da faculdade do juízo*, implica sempre a representação de um fim. Mas seria ele indispensável também para o tratamento de uma finalidade meramente formal, como sugere o § 10? Tudo indica que estamos neste ponto no limite daquilo que Kant se podia permitir no concernente à especificidade do momento estético.

A observação de uma finalidade formal de objetos da natureza em vista das operações da faculdade cognitiva pode ser compartilhada por todos aqueles que possuem uma faculdade da apreensão do múltiplo da intuição (imaginação) e a faculdade de submeter o múltiplo apreendido à unidade de uma regra ou conceito. Para a estética kantiana é essencial que esta

finalidade formal subjetiva esteja ligada a um sentimento de prazer. Como é possível que a constatação de uma finalidade formal subjetiva em um objeto da natureza nos dê prazer? Pois é importante notar que a estética kantiana é, em última instância, toda ela um desdobramento das potencialidades da apreensão de uma finalidade formal com um sentimento de prazer.

A relação das faculdades cognitivas, na medida em que se aplicam a um objeto ou sua representação, pode ser facilitadora da apreensão (conforme ao fim) ou dificultadora (contrária ao fim subjetivo do conhecimento ou da introdução da unidade da regra no múltiplo apreendido). No julgamento do objeto em observação, a imaginação (faculdade da apreensão) e o entendimento (faculdade da regra conceitual) podem ter sua interação facilitada ou dificultada. O objeto facilita a apreensão quando o múltiplo que se apresenta na intuição se deixa facilmente encaixar na unidade de uma representação, tornando-se fácil para a imaginação atender à exigência de unidade provinda do entendimento. Neste caso, o objeto parece disposto de forma a facilitar as atividades das faculdades cognitivas, revelando uma finalidade formal subjetiva. Quando este não é o caso, quando nada fecha e nada encaixa, a atividade da faculdade cognitiva é dificultada. Como a atividade da faculdade cognitiva se dá a partir de uma necessidade subjetiva de introduzir a unidade na multiplicidade, tudo aquilo que dificulta a satisfação desta necessidade causa desprazer, e o que facilita dá origem a um sentimento de prazer. Ou seja: os objetos da natureza que facilitam sua apreensão, mostrando-se como que conformes ao propósito de se chegar à unidade de um conceito, dão-nos prazer, enquanto aqueles que tornam nossa atividade cognitiva difícil nos dão desprazer. A constatação de uma aparente conformidade ao fim ou da finalidade de um objeto em vista de um possível conhecimento dá origem, portanto, a um sentimento de prazer: "A consciência da finalidade tão somente formal no jogo das forças cognitivas do sujeito, numa representação pela qual é dado um objeto, é o próprio prazer."[31]

Temos prazer quando o múltiplo que nos é dado na intuição permite facilmente sua apreensão no sentido de uma regra do entendimento ou, pelo menos, da exigência de regularidade posta pelo entendimento; pois assim nos desincumbimos facilmente de nossa obrigação; no caso, o conhecimento ou a introdução da unidade na multiplicidade que nos é dada no objeto. Pois que a faculdade cognitiva superior tem como objetivo ou incumbência estabelecer a ordem ou a unidade do objeto dado como um múltiplo sensível. Ora, alcançar seu objetivo, ou desincumbir-se de sua tarefa, gera prazer.[32] Logo alcançar o objetivo da faculdade cognitiva dá prazer, ou seja, estabelecer a ordem ou a unidade em um múltiplo dado origina prazer. Uma vez instituída a ordem, cessa o prazer associado ao estabelecimento da ordem. Nas investigações científicas, por exemplo, conhece-se o prazer da descoberta, o jubiloso *eureka* de Arquimedes, que não dura mais do que o momento da própria descoberta. Como é possível que, na apreciação estética de um objeto, o prazer oriundo da consciência de sua finalidade formal perdure, a ponto de nunca chegar a um término?

Na apreciação da finalidade formal subjetiva, em que um objeto parece querer facilitar o trabalho das faculdades cognitivas, o sujeito encontra um prazer potencializado, no qual tende a perdurar. Para que isto aconteça, o objeto deve facilitar o jogo que se estabelece entre a imaginação e o entendimento por ocasião de sua apreensão sem, no entanto, permitir sua completa subsunção a um conceito, pois neste caso cessaria o jogo e o prazer que nele se encontra, passando-se a um conceito e a um juízo determinantes do objeto. A potenciação do prazer parece ser sempre um jogo com a natureza, consistindo em prolongar o breve tempo que antecede a satisfação da necessidade: em vez de se chegar ao objetivo num instante, persiste-se na fruição do prazer que precede e antecipa o clímax dado na satisfação definitiva. A natureza das faculdades cognitivas é tal que tem na unidade

do conhecimento uma necessidade de ser continuamente satisfeita; na apreciação estética, joga-se com esta necessidade subjetiva, potenciando-se ao máximo o prazer com a promessa de satisfação, mesmo sabendo que, na apreciação do belo, esta satisfação nunca se dá.

Como este prazer tem sua origem no jogo das faculdades cognitivas, ele pode ser suposto como possível em todos os seres que possuam as mesmas faculdades e, neste sentido, ele é comunicável ou subjetivamente universal. As faculdades cognitivas de que dispomos sempre podem ser postas neste estado de jogo livre em relação ao objeto, desde que cada uma se disponha a uma apreciação do objeto no que se refere a sua finalidade formal com vista às operações cognitivas. A universalidade subjetiva em questão não significa que todos os sujeitos de fato se encontram num estado semelhante, mas que eles possuem tudo o que é necessário para virem a se encontrar nele. No julgamento do belo, coloca-se a exigência aos outros de fazerem um uso semelhante de suas faculdades, e na possível concordância dos sujeitos, que em princípio pode chegar a se instaurar, baseia-se a exigência de assentimento universal.

A análise dos juízos de gosto revela, então, que um juízo deste tipo tem seu fundamento neste prazer originado no julgamento de um objeto que facilita o jogo livre das faculdades cognitivas. Para expor o juízo de gosto em sua especificidade, Kant o trata inicialmente em sua relação com a finalidade formal subjetiva, caracterizando assim o juízo de gosto puro: "Um juízo de gosto que tem como fundamento de determinação tão somente a finalidade da forma é um *juízo de gosto puro*."[33] A descrição do juízo de gosto e, portanto, da apreciação do belo com relação ao julgamento de uma finalidade formal subjetiva do objeto constitui a grande inovação da estética kantiana. Nada mais natural, por conseguinte, que Kant se tenha esforçado para expor inicialmente um juízo de gosto puro, que se caracteriza precisamente pela exclusividade

de sua fundamentação no julgamento da finalidade formal, desconsiderando-se qualquer representação de fim. Uma vez exposto o juízo de gosto em sua forma pura, pode-se analisar também aquelas formas em que ele aparece mesclado com a representação de algum tipo de fim, como na apreciação do ideal de uma espécie e, sobretudo, no estudo das belas artes.

CAPÍTULO XII

IMAGINAÇÃO, REFLEXÃO, ARTE

Já no século XVIII, a estética filosófica se desloca progressivamente da apreciação do belo natural para a compreensão da arte. No contexto alemão, Johann Joachim Winckelmann, Gotthold Ephraim Lessing e Friedrich von Schiller, contemporâneos de Kant em vida e obra, estão mais preocupados com produtos da arte do que com manifestações da natureza. Este deslocamento do interesse estético na direção da teoria da arte culminaria em algumas estéticas românticas e seria concluído na hegeliana, na qual já não há espaço para uma reflexão sobre a beleza natural, tratando-se exclusivamente da produção artística do espírito humano.

Que a estética kantiana seja em sua parte fundamental uma tentativa de compreender a apreciação da beleza natural, entretanto, não deve surpreender tanto pelo descompasso que isto acarreta àqueles seus contemporâneos (pois nisto está em companhia da maioria dos catedráticos de seu tempo, ainda que não dos pensadores mais progressistas), mas pela ruptura que sua filosofia transcendental significou com a metafísica que geralmente sustentava uma estética voltada para a natureza, do que se poderia esperar também uma preponderância do fenômeno artístico em suas reflexões estéticas. Afinal, o que permitiu ancorar a apreciação do belo (julgamento da perfeição da natureza em suas manifestações), e mesmo a produção artística (compreensão do gênio como participante da ação

criadora original), no elemento da natureza foi nada mais nada menos do que uma construção metafísica que a entendia como manifestação de um ato criador de uma divindade subjacente a tudo. Ora, em sua concepção do "conhecimento objetivo" Kant dispensou completamente esta velha metafísica, sustentando apenas um conhecimento de fenômenos com base em princípios estritamente mecânicos.

Em vez de defender uma redução mecanicista, no entanto, Kant liberou deste contexto de objetivação cognitiva as capacidades de que dispõe o homem, seja para defender a especificidade do moral, seja para admitir outros desdobramentos como aquele dos juízos de gosto, nem cognitivos nem práticos, mas justamente estéticos. Neste ponto, seria de se esperar que se tivesse unido àqueles seus contemporâneos que iam descobrindo progressivamente o vasto e maravilhoso território da produção artística do gênero humano. Kant não o fez, o que talvez se explique pelo reduzido conhecimento que deve ter tido praticamente em todos os setores desta produção, se nos ativermos ao que seus textos atestam. Um pouco de poesia latina, alguma coisa da poesia de seu tempo, muito pouco efetivamente se traçarmos uma comparação com os vastos conhecimentos de Lessing, Schiller e outros que viriam depois. Definitivamente, a arte não foi um dos pontos fortes de Kant. Ainda assim, a partir de considerações sistemáticas sobre desdobramentos de sua concepção transcendental, foi capaz de dizer algumas coisas a respeito que marcaram profundamente o desenvolvimento posterior, como veremos em seguida.

A orientação de sua reflexão pela apreciação da beleza natural não deve ser vista como um demérito. Só o seria se a intenção tivesse sido a obtenção de algum tipo de conhecimento, pois então formaria fileira com aqueles autores mais antigos que viam na apreciação do belo um quase conhecimento da natureza, um conhecimento sensível cuja única deficiência seria a falta de clareza e distinção, alcançáveis tão somente no conhecimento intelectual. Mas não era este o propósito

das reflexões estéticas de Kant, como ficou claro no capítulo anterior.

Independentemente da natureza do objeto, o que estava em jogo para Kant era a relação da faculdade do juízo com o sentimento de prazer, descortinando-lhe este último "uma outra ordem de nossas forças representativas, que parece ser ainda *mais* importante do que a do parentesco com a família das faculdades cognitivas".[1] Na sequência da introdução da *Crítica da faculdade do juízo*, o prazer é incluído nas faculdades fundamentais da alma. Para evitar o comprometimento metafísico, já que a alma é entendida geralmente na psicologia daquele tempo como a substância espiritual, é preferível falar de faculdades fundamentais do ânimo, como Kant fez na primeira versão desta introdução (que ficou então inédita). Rompendo com toda a escola wolffiana e seus derivados, Kant sustenta a irredutibilidade de três ordens distintas de representações, cada uma relacionada com uma faculdade fundamental:

> Podemos reduzir sem exceção todas as faculdades do ânimo humano às três seguintes: a *faculdade cognitiva*, o *sentimento do prazer e desprazer* e o *desejo*. É bem verdade que filósofos, aliás elogiáveis pelo rigor de seu modo de pensar, procuraram mostrar como meramente aparente esta diversidade e reduzir todas as faculdades à simples faculdade cognitiva. Só que é fácil mostrar, e há algum tempo também já se o compreendeu, que é inútil esta tentativa de introduzir unidade nesta multiplicidade de faculdades, no mais empreendida com verdadeiro espírito filosófico.[2]

Viu-se no capítulo V que a admissão de uma força fundamental constitui um aspecto importante dos procedimentos científicos modernos, a que Kant procurou dar uma fundamentação filosófica adequada. A tentativa de reduzir forças diversas a uma única faz parte do rigor da ciência moderna, que busca dar conta do máximo de multiplicidade com o

máximo de unidade, ou seja, com um mínimo de forças a serem admitidas. No caso das forças de representação, entretanto, Kant contesta a possibilidade de sua redução a uma única força ou faculdade:

> Pois sempre há uma grande diferença entre representações na medida em que, relacionadas meramente ao objeto e à unidade da consciência deste, pertencem ao conhecimento, bem como entre aquela relação objetiva, em que, tratadas como causa da efetividade deste objeto, pertencem ao desejo, e sua relação meramente ao sujeito, quando são por si mesmas fundamentos para simplesmente manter sua própria existência nele, sendo nesta medida consideradas na relação com o sentimento do prazer; este último simplesmente não é nem fornece conhecimento, ainda que possa pressupô-lo como fundamento de determinação.[3]

A passagem é de difícil tradução, mas o sentido é claro: ao lado da faculdade cognitiva, em que as representações são relacionadas à unidade do objeto no intuito de seu conhecimento, temos o desejo ou a faculdade de desejar, em que a representação (do objeto como fim que se deseja atingir) constitui uma causa da efetivação do objeto representado, e o sentimento de prazer, em que a representação se limita à relação com o sujeito, do qual constitui um estado que não se presta a nenhum conhecimento de objeto, seja teórico, seja prático.

Este sentimento de prazer, agora sustentado como faculdade irredutível a outra qualquer, constitui um vasto campo para operações envolvendo a imaginação, a faculdade do juízo e o entendimento em sentido amplo. Descobrindo nestas operações um princípio *a priori* da faculdade do juízo, Kant dá o passo decisivo que consiste em introduzir na sistemática filosófica um terceiro setor, ao lado dos tradicionais teórico e prático. O que sustenta na sistemática kantiana este terceiro setor é propriamente a relação do juízo ou da reflexão (pois se trata justamente de um juízo reflexionante) com o sentimento de prazer, delineando-se a esfera específica de uma crítica deste sentimento:

> Uma vez então que na análise das faculdades do ânimo em geral é dado irrecusavelmente um sentimento do prazer, o qual, independente da determinação da faculdade do desejo, pode antes fornecer um fundamento de determinação dela, e para a conexão dele com as outras duas faculdades num sistema se requer que este sentimento de prazer, tal como as outras duas faculdades, seja baseado não meramente em fundamentos empíricos, mas também em princípios *a priori*, será exigida para a ideia da filosofia como um sistema também (mesmo que não uma doutrina, ainda assim) uma *crítica do sentimento do prazer e desprazer* na medida em que não é fundamentado empiricamente.[4]

Com isto está lançado o fundamento para uma estética filosófica *irredutível* tanto ao domínio cognitivo quanto ao domínio prático. O que não quer dizer que depois de Kant já não tenha havido programas estéticos que relacionem a apreciação do belo, a arte e seus correlatos, seja com o conhecimento, seja com a prática. O que se pode dizer, sim, é que depois de Kant se tem boas razões filosóficas para se tratar de temas estéticos numa esfera específica, nem teórica nem prática, mas sustentada por um sentimento de prazer que tem sua origem não meramente na compleição fisiológica de nossos órgãos sensoriais, mas na relação entre sentidos e imaginação, de um lado, e juízo e entendimento, de outro, quando deixados num jogo livre, quer dizer, quando não ocupados com problemas urgentes (sua destinação natural, aliás).

Os temas específicos da estética kantiana se constituem a partir desta constelação. São naturalmente muitos, mas caberia neste caso ainda nos aproximarmos de alguns, particularmente importantes pelos desdobramentos que conheceram posteriormente. Do lado da apreciação do belo, há ainda muita coisa a se dizer sobre a imaginação e a reflexão, que nela

desempenham funções decisivas; do lado da produção artística, um sem-número de temas que sequer tocamos até agora, como o belo na arte, o gênio, a ideia estética etc.

IMAGINAÇÃO E REFLEXÃO

Como visto no capítulo II, a leitura do ensaio de Gerard sobre o gênio contribuiu para que Kant atribuísse à imaginação funções muito mais decisivas do que ocorrera anteriormente na filosofia. Em Gerard se encontram ademais amplamente tratadas as relações entre imaginação e juízo, imaginação e razão etc. Foi dito ainda que ele trata a imaginação como uma faculdade produtiva, o que é de suma importância para se situar historicamente a concepção kantiana (e poder-se-ia acrescentar: de todo o idealismo alemão) da imaginação.

De um lado, portanto, encontram-se funções da imaginação; de outro, funções judicativas ou, em geral, das faculdades cognitivas superiores. Para caracterizar as funções judicativas envolvidas no regramento e na orientação da imaginação, Kant elabora no contexto da *Crítica da faculdade do juízo* a noção de "juízo reflexionante", no qual prevalece a reflexão sobre o objeto, não se chegando à determinação deste objeto por meio de um juízo determinante, que simplesmente o subsumiria ao conceito. A articulação de uma imaginação produtiva com a reflexão sustentada por uma faculdade do juízo que ainda não avança em direção à determinação do objeto vem, portanto, da estética setecentista, sendo próprio de Kant apenas sua versão transcendental.

Como visto no capítulo III, a imaginação cumpre funções decisivas no contexto do conhecimento objetivo. Em geral, é atribuída à imaginação a capacidade de apreender o múltiplo da intuição: "para a *apreensão* [*apprehensio*] do múltiplo da intuição (...) requer-se imaginação".[5] Expressa-se nisto uma tese fundamental da filosofia transcendental pela qual Kant rompeu definitivamente com o empirismo e o sensualismo de

sua época: os sentidos só fornecem as sensações, eles não as compõem ou sintetizam. A síntese do múltiplo dos sentidos tem de ser feita por outra faculdade, a saber, a imaginação. A exposição mais clara deste complexo se encontra já na *Crítica da razão pura*:

> Mas porque cada fenômeno contém uma multiplicidade, e portanto se encontram no ânimo diversas percepções em si dispersas e isoladas, faz-se necessária uma ligação destas, a qual elas não podem ter no próprio sentido. Há em nós, portanto, uma faculdade ativa da síntese deste múltiplo, à qual chamamos de "imaginação", e cuja ação imediatamente executada nas percepções chamo de "apreensão". Pois a imaginação tem de juntar o múltiplo da intuição em uma *imagem*; antes disto ela precisa, portanto, apanhar em sua atividade as impressões, isto é, [precisa] apreendê-las.[6]

Esta passagem situa suficientemente a imaginação em sua função cognitiva: ela é a faculdade da síntese do múltiplo da intuição em uma imagem. Porque sua ação fundamental é a de apreender ou apanhar em sua atividade sintetizante o múltiplo da sensibilidade, ela pode ser chamada também de faculdade da apreensão. No processo cognitivo, a função sintetizante da imaginação só chega a resultados aproveitáveis na medida em que está submetida às regras de unidade representadas nos conceitos do entendimento. Por isto, o entendimento constitui a instância derradeira no que diz respeito ao conhecimento; sínteses de *múltiplos sensíveis que não estejam* diretamente submetidos a conceitos do entendimento não possuem relevância cognitiva.

Ora, na investigação dos juízos de gosto ou, em geral, da apreciação estética do belo, Kant descobre uma relevância de outra ordem (não cognitiva) destas sínteses da apreensão imaginativa não determinadas por conceitos do entendimento. Na medida em que se deixam executar sem dificuldade, elas aprazem em geral ao ânimo, mesmo quando ocorrem em vista de

um conceito dado; mas quando esta facilidade da apreensão do múltiplo parece querer levar a uma regra conceitual, sem no entanto fazê-lo definitivamente, o ânimo se apraz neste jogo livre que se estabelece entre a imaginação, como faculdade da apreensão do múltiplo sensível, e o entendimento, como faculdade da regra conceitual ou da lei definitiva. Este último prazer constitui o fundamento do juízo de gosto, em torno do qual gravita toda a analítica do belo, como diz a *Crítica da faculdade do juízo*: "Se se vê o resultado das análises anteriores, encontra-se que tudo acaba levando ao conceito do gosto: que ele é uma faculdade do julgamento de um objeto em relação à *legalidade livre* da imaginação."[7] Uma legalidade livre só pode ser encontrada na imaginação produtiva, pois, em sua função reprodutiva, a imaginação segue as leis da associação, que são leis naturais e, portanto, não comportam um jogo livre.

É importante observar que é mérito da abordagem transcendental ter introduzido o momento da imaginação produtiva, com sua margem de livre coordenação, no âmbito da apreciação estética de um objeto dado, quando anteriormente este era no máximo visto como um momento constitutivo da produção artística. Portanto, mesmo sendo dado o objeto da apreciação, ele só será apreciado como belo se apresentar relações formais tais que facilitem a apreensão da imaginação:

> Se agora, no juízo de gosto, a imaginação tem de ser considerada em sua liberdade, então ela é assumida, em primeiro lugar, não como reprodutiva, tal qual se encontra submetida às leis da associação, mas como produtiva e ativa (como autora de formas arbitrárias de intuições possíveis); e mesmo que, na apreensão de um dado objeto dos sentidos, ela esteja vinculada a uma forma determinada deste, não tendo nesta medida nenhum jogo livre (como no compor), ainda assim se pode certamente compreender que o objeto lhe possa fornecer precisamente tal forma que contém uma síntese do múltiplo, como a imaginação, se estivesse livremente entregue a si mesma, projetaria em concordância com a *legalidade do entendimento* em geral.[8]

Na apreciação do belo, a apreensão segue certamente a forma dada com o objeto, mas este será julgado belo somente se aquela forma estiver de acordo com o que a imaginação teria feito se fosse a autora do objeto apreciado. Na livre composição, a imaginação segue a legalidade do entendimento em geral, sem que haja, no entanto, uma lei definitiva, pois esta acabaria imediatamente com a liberdade do jogo. Entregue a si mesma e sem nenhuma relação com o entendimento, a imaginação geraria todo tipo de monstruosidade (nisto Kant se mantém irredutível em sua crítica das estéticas irracionalistas de sua época); por si só, ela não se rege senão pelas leis psicológicas da associação, que podem resultar em todo tipo de aberração, mas dificilmente na forma final apreciada no belo. Por isto, a apreciação deste se baseia antes num jogo livre que se estabelece entre a imaginação e o entendimento: "Só que é uma contradição que a *imaginação* seja *livre* e mesmo assim *por si mesma conforme a leis*, isto é, que ela possua uma autonomia. Somente o entendimento dá a lei."[9] Começa a ficar claro por que para Kant a apreciação estética do gosto não se fundamenta numa concordância qualquer dos fenômenos, mas naquela das faculdades da imaginação e do entendimento: o prazer em questão tem sua origem na apreensibilidade de um múltiplo dado em vista de uma possível legalidade, cuja representação tem sua gênese no entendimento. O jogo livre na base da apreciação estética não é um jogo meramente da imaginação, mas aquele entre a imaginação e o entendimento. Por outro lado, a legalidade que precisa ser mantida no horizonte deste jogo das faculdades não pode ser determinada por uma lei do entendimento, pois neste caso acabaria imediatamente o próprio jogo e se passaria à determinação judicativa do objeto em questão. Tem-se, portanto, mais um conceito paradoxal, o de uma "legalidade sem lei":

> Por conseguinte, somente uma legalidade sem lei e uma concordância subjetiva da imaginação com o entendimento, sem uma

[concordância] objetiva, em que a representação é relacionada a um conceito determinado de um objeto, poderá coexistir com a legalidade livre do entendimento (que também foi chamada de finalidade sem fim).[10]

Esta legalidade livre ou sem lei tem sua origem no entendimento, nada mais sendo senão a forma geral deste que, mesmo antes de ter chegado a uma lei determinada, já sempre coloca a exigência da legalidade ou da conformidade a leis em geral. A livre conformação da apreensão, empreendida pela imaginação, a esta exigência de legalidade, sem que se chegue a uma lei determinada do entendimento, é a fonte de um prazer muito particular, baseado no qual se diz que um objeto é belo.

Neste ponto se apresenta uma nova função da faculdade do juízo. Como vimos, sua função canônica é a de subsumir o particular ao universal: de posse de certo conceito, o entendimento, enquanto faculdade de julgar, diz se a coisa considerada é o caso ou não, se cai ou não sob o conceito. Ora, no jogo de livre conformação da apreensão à legalidade ainda sem lei do entendimento, descortina-se uma nova função que também será atribuída à faculdade do juízo, a de procurar um conceito ou uma lei para um caso dado. Somente a partir de 1789, como mostrou Giorgio Tonelli,[11] estas duas funções são devidamente distinguidas, passando Kant a falar da faculdade do juízo em sua função determinante para distingui-la de sua operação na função reflexionante. Na versão sumária da introdução da *Crítica da faculdade do juízo*, a distinção é feita na perspectiva da relação entre o particular e o universal implicados na função judicativa:

> Faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido sob o universal. Se o universal (a regra, o princípio, a lei) é dado, então a faculdade do juízo é *determinante*. Mas se é dado apenas o particular, para o qual ela tem de encontrar o universal, então a faculdade do juízo é meramente *reflexionante*.[12]

Só entendemos devidamente qual é o jogo das faculdades subjacente à apreciação do belo se entendermos que é nas operações reflexionantes da faculdade do juízo que as demais faculdades (imaginação/entendimento ou imaginação/razão) são postas num jogo livre. Só agora Kant explicita que a imaginação seria incapaz de apreender as relações formais, cuja apreensibilidade está na base do prazer com o belo, se a faculdade do juízo não participasse deste processo: "Pois aquela apreensão das formas na imaginação nunca pode acontecer sem que a faculdade do juízo reflexionante as tenha comparado, mesmo que sem intenção, pelo menos com sua faculdade de relacionar intuições com conceitos."[13] Uma legalidade sem lei ou também uma finalidade sem fim só pode ser apreendida pela imaginação em concurso com a faculdade de refletir em um múltiplo dado na intuição. Porque é a reflexão que passa em revista uma a uma as representações envolvidas num dado múltiplo, comparando-as entre si, seja em vista de um conceito dado (por exemplo, de um fim), seja em vista da própria capacidade de se levar a um conceito ou da compreensibilidade intelectual do múltiplo dado (como no caso da finalidade sem fim).

O prazer com o belo tem sua origem na simples apreensão da forma de um objeto da intuição, que se mostra em conformidade com o propósito da faculdade de refletir (a descoberta da regularidade ou da legalidade), sem que esta chegue a seu escopo (descobrir a regra conceitual ou a lei). Este prazer expressa a conformidade do objeto com a mera legalidade exigida em geral pela faculdade cognitiva. No exercício de sua função reflexionante, a faculdade do juízo procura a lei, o princípio ou o conceito para o caso dado: esta é sua incumbência. Desincumbir-se desta incumbência dá em geral origem a um prazer, como toda satisfação de necessidade. Quando a reflexão chega a uma lei ou a um conceito para a coisa dada, tem-se o prazer momentâneo da descoberta, um prazer intelectual que não dura mais que o momento da descoberta; mas quando a reflexão é emulada pela conformação do objeto,

conveniente para o exercício da reflexão, sem que esta chegue a descobrir uma lei ou um conceito para determinar o que o objeto é, então se tem um prazer potenciado, a um só tempo promessa de satisfação da necessidade subjetiva de chegar a uma lei e satisfação duradoura na descoberta de uma legalidade, mesmo que sem a lei almejada. Na mera reflexão, portanto, a apreensão formal da imaginação produtiva revela a conveniência do objeto para a função geral do entendimento de introduzir a legalidade no múltiplo da intuição:

> Se nesta comparação, então, a imaginação (como faculdade das intuições *a priori*) é posta sem intenção por uma representação dada em concordância com o entendimento, como faculdade dos conceitos, despertando-se com isto um sentimento de prazer, então o objeto tem de ser visto como conforme à faculdade do juízo reflexionante.[14]

Isto que a partir da primeira versão da introdução da *Crítica da faculdade do juízo* passa a ser chamado de "faculdade do juízo reflexionante" está prefigurado numa passagem um tanto difícil da *Crítica da razão prática*, intitulada "Da típica da faculdade do juízo prática pura". Nesta passagem, Kant enfrenta o problema da exemplificação da lei moral (lei pura da razão), um problema pertinente à faculdade do juízo prática, sugerindo que esta tem de lançar mão da mera legalidade do entendimento ou da mera forma da lei natural para exemplificar a lei moral. Tão somente o entendimento, diz Kant, pode fornecer uma lei aplicável aos objetos da natureza pela qual se pode interpretar a lei da razão; portanto apenas ele "pode interpretar uma ideia da razão por uma lei natural, mas somente segundo sua forma, como lei para o propósito da faculdade do juízo".[15]

Esta interpretação da lei moral no que se refere a uma mera legalidade, fornecida pelo entendimento como fonte de toda legalidade natural, é chamada de "típica" e descortina já a interpretação simbólica da terceira *Crítica*. Uma vez concebida

uma interpretação típica das ideias da razão prática, pode-se perguntar se não ocorre algo semelhante no domínio teórico, ou seja, se não há também um princípio *a priori* da faculdade do juízo teórica. É precisamente isto que Kant descobre ao elaborar sua crítica do gosto: a mera legalidade sem lei ou a mera finalidade sem fim constitui um princípio *a priori* da faculdade do juízo em sua função reflexionante, a qual dá origem a um sentimento de prazer todo particular que nos leva a dizer que um objeto é belo. Um juízo de gosto puro[16] seria aquele que nada mais pretendesse do que afirmar a finalidade formal subjetiva do objeto de aprazimento, o que sabemos agora analisar em seus termos: na apreensão da mera forma do objeto pela imaginação se descobre uma finalidade em vista do propósito da faculdade de refletir ou de procurar um fim ou conceito para o objeto dado, portanto em vista de um propósito subjetivo. Em jogo estão, portanto, a imaginação produtiva, como faculdade da apreensão da forma do objeto, o entendimento, como sede da exigência de legalidade ou de subordinação conceitual, e a faculdade do juízo, em sua função reflexionante de procurar a lei ou o conceito para o objeto dado, a qual acaba descobrindo uma legalidade livre ou uma finalidade em vista de suas próprias operações que apraz no mero juízo de gosto.

O que esta investigação sobre o gosto revela é o caráter fundamental da reflexão ou das operações reflexionantes da faculdade do juízo para certo tipo de representações. É certo que Kant não pode admitir um juízo passivo e, por conseguinte, um juízo sensível, como se encontra nos wolffianos; mas isto não o impede de associar a faculdade judicativa, em sua função reflexionante, à mera apreensão da imaginação, concebida como uma faculdade cognitiva inferior ou sensível. Na reflexão sobre um objeto dado, a faculdade judicativa passa em revista e compara os diversos momentos apreendidos pela imaginação, antes mesmo de ter chegado a um conceito do objeto (razão pela qual ela não é determinante nesta função).

Kant junta em sua noção de "reflexão" dois momentos concebidos em separado pela psicologia empírica dos wolffianos, a saber, a reflexão e a comparação. Pode-se ver isto do modo mais explícito no texto em que Kant apresenta pela primeira vez sua noção de "juízo reflexionante":

> Mas *refletir* (pensar sobre) é comparar e manter juntas representações dadas, seja com outras [representações], seja com sua faculdade de conhecimento, em relação a um conceito possível por este meio. A faculdade do juízo reflexionante é aquela que se chama também de "faculdade de julgamento" [*facultas diiudicandi*].[17]

O conceito do entendimento que serve de correlato para estas operações reflexionantes da faculdade do juízo pode estar dado, como nos juízos reflexionantes teleológicos, ou apenas colocado como exigência de legalidade, como nos juízos reflexionantes estéticos. No primeiro caso, temos propriamente um conceito da razão, como faculdade de projetar a ideia de um fim; no segundo, temos como princípio da reflexão a mera legalidade do entendimento (a mera forma da lei natural). Na medida em que a forma apreendida pela imaginação em um objeto satisfaz a condição da legalidade, esta forma se apresenta com um caráter final em vista da faculdade de refletir:

> Em nossa faculdade do juízo percebemos a finalidade na *medida* em que ela meramente reflete sobre um objeto dado, seja sobre a intuição empírica dele, para levá-la a um conceito qualquer (sem que esteja determinado qual), seja sobre o próprio conceito de experiência, para levar a princípios comuns as leis que ele contém.[18]

O BELO NA ARTE

Como estender os resultados obtidos na investigação de um juízo de gosto puro, portanto da apreciação estética de objetos naturais, ao domínio da arte? Porque arte é tudo o que fazemos segundo certas intenções; nesta medida, arte em geral é exatamente o oposto de natureza ou daquilo que nos é dado e não segue nossas intenções. Para evitar confusão, valer-nos-emos do termo "arte" apenas para designar o que Kant chama de uma "bela arte"; até o fim do século XVIII, era comum designar por "arte" em geral tudo o que fosse feito pelo homem, a maior parte do que caracterizaríamos hoje como técnica. Retomando a questão em termos kantianos: que relevância tem o jogo livre das faculdades para a bela arte?

De saída, é preciso observar que, no concernente à arte, Kant insiste haver regras de acordo com as quais um produto de arte é concebido e executado, algo que não se admitia no caso dos objetos de uma apreciação estética pura: "Pois toda arte pressupõe regras, baseado nas quais um produto, a ser chamado artificial, é primeiramente representado como possível."[19] Sendo produto de uma operação técnica por parte de seres humanos, o objeto de arte deve ser produzido de acordo com certas regras, em que se representam um fim a alcançar e os meios para se chegar a tal fim ou uma finalidade dos diversos momentos envolvidos. Temos assim, desde logo, regras envolvidas na execução do propósito artístico. O mesmo ocorre, em consequência, na apreciação dos objetos de arte:

> Mas se o objeto é dado como um produto da arte e enquanto tal deve ser declarado belo, então, uma vez que a arte sempre pressupõe um fim na causa (e sua causalidade), deve ser posto como base primeiramente um conceito daquilo que a coisa deve ser; e, dado que a concordância do múltiplo em uma coisa em vista de uma determinação interna dela como fim é a perfeição da coisa, deverá ser levada em consideração, no julgamento da beleza artística, ao mesmo tempo a perfeição da coisa, pela qual não se pergunta de modo algum no julgamento de uma beleza natural (enquanto tal).[20]

Nos juízos de gosto puros não se podia ter um conceito de fim ou, mais precisamente, não se podia chegar a um conceito determinado da coisa apreciada: quando se chega a um conceito da coisa, acaba o jogo livre das faculdades, e já não temos apreciação estética, mas julgamento lógico. Ao colocar a representação de um fim como necessária tanto para a execução quanto para a apreciação de um objeto de arte, Kant retoma um conceito muito caro aos wolffianos, o de perfeição ou de uma concordância do múltiplo em vista da unidade de uma coisa como um fim. Tendo negado que o conceito de perfeição esteja envolvido na apreciação estética pura (como *perfectio phaenomenon*), Kant afirma que a perfeição da coisa deve ser levada em consideração na apreciação da beleza artística. Pois havendo a representação de um fim, como aquilo que a coisa deve ser, há que se julgar também a maior ou menor adequação a este fim (perfeição ou imperfeição) do múltiplo apreendido na coisa.

A representação de um fim e de uma conformidade a um fim dado ou da perfeição ameaça reduzir o objeto de arte a um mero objeto de técnica, em que a representação das relações envolvidas é meramente lógica. O que há de peculiar na representação da finalidade em um objeto de arte que nos leva a tratá-lo como objeto de apreciação estética, quer dizer, em vista da produção de um sentimento de prazer? A resposta a esta questão descortina uma nova perspectiva, mas também levanta uma série de novas questões: o objeto artístico só é objeto de apreciação estética na medida em que é a expressão de uma *ideia estética*. Esta nova noção permite aproximar o objeto natural e o objeto artificial, apesar de tão díspares em sua produção:

> Pode-se em geral chamar de "beleza" (seja ela beleza natural ou beleza artística) a *expressão de ideias* estéticas: só que na bela arte esta ideia tem de ser ocasionada por um conceito do objeto, enquanto na bela natureza a mera reflexão sobre uma intuição dada, sem conceito daquilo que o objeto deve ser, é suficiente para o despertar e a comunicação da ideia, da qual aquele objeto é considerado a *expressão*.[21]

O objeto de arte é objeto de apreciação estética porque é a expressão de uma ideia estética que, mesmo sendo ocasionada por um conceito de fim, não é, contudo, a expressão deste conceito. Se o objeto de arte se limitasse à execução da finalidade representada em seu conceito, não seria objeto de julgamento estético, mas de julgamento lógico (teleológico). A inflexão decisiva é, por conseguinte, a de ser o objeto de arte a expressão de uma ideia estética. Note-se que esta última noção não foi usada por Kant em sua análise da apreciação da beleza natural; como fica claro agora, a noção de "ideia estética" subjaz também às operações reflexionantes que tornam possível um juízo de gosto ou sobre a beleza natural, sendo o que se segue relevante também para se entender o que está envolvido na simples apreciação estética de um objeto natural. A partir da noção de "ideia estética", podemos atingir o núcleo mais central da teoria da arte de Kant, no qual encontramos o conceito de genialidade.

As considerações de Kant sobre a produção artística gravitam em torno do conceito de gênio, porque o homem de gênio é entendido como aquele privilegiado pela natureza por ser capaz de compor novas ideias estéticas. Apesar de Kant, na *Crítica da faculdade do juízo*, ter abordado o complexo das artes e da composição artística depois de ter resolvido o da apreciação estética em geral, a centralidade do conceito de genialidade em sua estética é antiga, como mostra uma reflexão datada de 1769 e 1770: "O gosto é o fundamento do julgamento, mas o gênio [é o fundamento] da execução. A crítica é o julgamento de acordo com regras universais."[22] Desde logo, portanto, as reflexões estéticas de Kant gravitam em torno de dois conceitos centrais, um no âmbito da apreciação da beleza, o conceito de gosto, o outro no âmbito da execução artística, o conceito de gênio. Este último conhece uma histórica ascensão ao longo do século XVIII, estando no centro das pretensões dos autores do *Sturm und Drang*, a que a estética kantiana já constitui uma resposta crítica. Para Kant, como

defensor do esclarecimento, o desafio é incorporar o momento da genialidade sem se deixar arrastar pela impetuosidade natural e tendencialmente caótica que ele representa. Para tanto sua teoria procura um delicado balanço entre a naturalidade do gênio e o regramento do gosto. A genialidade não se caracteriza pela ausência de regra, como pretendem certas estéticas irracionalistas, mas por colocar originariamente a regra para a arte e, por consequência, para a crítica do gosto: "*Gênio* é o talento (dom natural) que dá a regra à arte. Dado que o próprio talento, como faculdade produtiva inata do artista, pertence à natureza, poderíamos expressar-nos também assim: *gênio* é a disposição inata do ânimo [*ingenium*] *pela qual* a natureza dá a regra à arte."[23]

Se antes se descobria na base da beleza natural uma finalidade formal, como se a natureza procedesse segundo normas da produção artística, agora encontramos na origem das regras da arte a própria natureza: natureza como arte e arte como natureza.

Vimos já que para Kant toda arte envolve regras; mas estas não podem ser derivadas de um conceito do entendimento ou da razão, pois neste caso deixaríamos a esfera da (bela) arte ou da apreciação estética e passaríamos para a da técnica (arte mecânica). Uma vez que a arte deve situar-se no âmbito da beleza, suas regras não podem ser simplesmente ideadas no intelecto do artista:

> Mas o conceito da bela arte não permite que o juízo sobre a beleza de seu produto seja derivado de qualquer regra que tenha um *conceito* como fundamento de determinação. Por conseguinte a bela arte não pode pensar para si mesma a regra de acordo com a qual deve realizar seu produto. Como, no entanto, sem regra precedente um produto nunca pode se chamar arte, assim a natureza no sujeito (e por meio da afinação de suas faculdades) tem de dar a regra à arte.[24]

Na origem das regras da arte (e poderíamos acrescentar: tanto de sua execução quanto de sua apreciação), encontramos a natureza afinando ou dispondo as faculdades do sujeito de modo a gestar originariamente o modelo que serve de norma para a arte. Trata-se neste caso, é claro, de juízos da reflexão sobre a natureza em sua relação com a produção artística. Sobre o misterioso processo natural de dar preceitos à arte encontraremos ainda algumas indicações mais adiante. Por ora, é importante ver até que ponto Kant foi capaz de incorporar certos tópicos associados tradicionalmente à genialidade, cuja origem se encontra antes em teorias irracionalistas do estético.

Como o homem de gênio não tem, na produção de novas ideias estéticas, o controle sobre sua própria natureza, não se lhe pode propriamente atribuir o processo de concepção, recaindo este antes sobre a própria natureza. No § 46 da *Crítica da faculdade do juízo*, Kant retoma o conceito antigo de *genius* para situar este resto de irracionalidade: "Por isto também a palavra 'gênio' é supostamente derivada de *genius*, o espírito próprio, protetor e guia, dado a um homem no nascimento, de cuja inspiração provêm aquelas ideias originais."[25] Gênio é o espírito próprio ou a capacidade de gerar por si mesmo ideias estéticas originais; este espírito próprio é um dom original da natureza, e não algo que se possa adquirir; o que significa que ele escapa também à nossa racionalidade prática, não sendo objeto de nosso arbítrio nem de nosso controle. Na época do *Sturm und Drang*, quando começa a entronização dos gênios originais, Kant ironicamente compara o gênio a uma galinha pondo um ovo:

> Um gênio tomado pelo espírito é sempre ingrato, orgulhoso, irrefreado e irônico. Mas, assim como é preciso suportar o cacarejar de uma galinha porque afinal ela nos põe com todo esforço um ovo, como ademais mulheres grávidas comumente enchem os ouvidos porque têm de assumir o transtorno de parir uma criança, assim também o gênio engravidado pela natureza plástica é mandão, orgulhoso e teimoso.[26]

Kant explora neste momento o termo latino *genius*, que originalmente significa o procriador como símbolo do sêmen masculino; o gênio ou homem de gênio está grávido, foi engravidado pela natureza, e o princípio procriador que se encontra atuando assim no gênio é o espírito. Apesar de não ser exposto na *Crítica da faculdade do juízo* este momento essencialmente irracional que se encontra no seio do processo de produção artística, é preciso tê-lo em mente para se entender uma série de nuanças do texto kantiano.

Ainda outro aspecto da concepção kantiana de "gênio" pode ser elucidado recorrendo ao *Nachlaß*, a saber, a produção de ideias originais. Na *Crítica da faculdade do juízo*, diz-se apenas que o gênio dá à arte as regras e que, por isto, deve ser considerado um dom da natureza; mas a estas regras subjaz uma ideia que constitui o foco de unidade do múltiplo de regras, como elucida a seguinte reflexão: "À unidade entre regras múltiplas subjaz muita ideia, e esta demonstra espírito. A expressão da ideia por meio de sensibilidade múltipla e bastante unificada demonstra espírito."[27] O essencial do gênio é a capacidade de gerar uma nova ideia, a qual serve de foco centralizador das regras que ele dá à arte. Sendo assim, o gênio também pode ser entendido pela geração de novas ideias: "O gênio consiste no original da ideia na produção de um produto."[28] No produto de arte, apresenta-se uma ideia original, que poderá servir de modelo para a imitação de outros artistas menos geniais; o enigmático é, portanto, este cerne incontrolável e incompreensível da genialidade pelo qual são introduzidas novas ideias no processo de produção artística. Este cerne enigmático do gênio é chamado de espírito: "O fundamento de geração das ideias é o espírito. Portanto só se encontra espírito naquelas invenções em que uma ideia original constitui o fundamento."[29] Antes de voltarmos nossa atenção para este momento do espírito, cumpre precisar o quanto possível o que está envolvido no processo de concepção de ideias. Este processo é de capital importância para se entender também a

recepção da arte, porque na apreciação estética de objetos da arte é propriamente a ideia que mexe com o ânimo: "Porque a ideia de acordo com a qual são produzidos produtos vai infinitamente mais longe em sua fertilidade do que a execução singular da mesma, esta [execução] só move o ânimo por intermédio da primeira."[30] Toda uma estética da recepção está preparada nesta maneira de relacionar a obra e a ideia que ela realiza; foram os primeiros românticos alemães que começaram a explorar a fertilidade desta concepção da arte como execução de ideias estéticas originais. Uma vez que o artista não possui o controle sobre a geração de novas ideias e tampouco compreende inteiramente as que está gerando, deixa de existir uma relação privilegiada do artista com a obra de arte em detrimento do apreciador; como este pode chegar a uma representação mais clara da ideia do que o artista procurou executar em sua obra, abre-se a perspectiva para uma crítica de arte efetivamente produtiva.

Tanto a execução quanto a apreciação artísticas pressupõem a faculdade do juízo, como aquela que reporta o múltiplo à unidade de uma ideia. Como esta é "a determinação de um todo por meio de um conceito",[31] o que quer dizer que ela antecede, como o fim a ser alcançado, o objeto ou o todo que torna possível, a representação de uma ideia no contexto estético equivale à representação de um fim. De posse de uma ideia, a faculdade do juízo atua, seja no sentido de descobrir se o múltiplo dado é conforme a esta ideia como um fim (na apreciação estética), seja no sentido de adequar um múltiplo de ações ao fim representado por ela (na execução artística). Em ambos os processos, a ideia constitui o ponto de referência para a faculdade do juízo:

> Faculdade do juízo é a faculdade de reportar as ações a uma ideia como o fim.[32] O produto mostra juízo quando leva à ideia e concorda bem com ela. Aquelas [ações] eram apenas materiais, esta [ideia é] a forma. Sem ideia, nenhuma ordenação é apreensível, por

conseguinte falta ao fenômeno um ponto de referência (...) A faculdade do juízo escolhe, o gênio fornece.[33]

A apreensibilidade na ordenação de um múltiplo é constitutiva do momento propriamente estético (sentimento de prazer) na apreciação do belo; torna-se claro agora que esta apreensibilidade sempre envolve uma ideia, em referência à qual a faculdade do juízo vê sua atividade facilitada ou dificultada. Na apreciação estética de um objeto, a faculdade do juízo se esforça por reportar o múltiplo encontrado no objeto à unidade de um fim representado pela ideia; na execução do objeto de arte, a faculdade do juízo escolhe as ações que constituem meios adequados para se chegar à execução da ideia como o fim. Mas não é a faculdade do juízo que gera a ideia que lhe serve de ponto de referência; só o gênio a fornece. O princípio fecundante no gênio é, contudo, o espírito como o fundamento de geração das ideias.

UM OUTRO CONCEITO DE ESPÍRITO

Em Kant, portanto, a concepção de "arte" leva diretamente à concepção de "gênio" e esta, por sua vez, descortina um último horizonte, que o acabamento moralista do sistema kantiano impediu de determinar suficientemente em sua especificidade. Trata-se do horizonte de uma espiritualidade que já não se deixa reduzir à psicologia ou à metafísica tradicionais; apenas entrevista por Kant, tal espiritualidade animaria a geração seguinte, a dos primeiros românticos, e contribuiria para firmar a estética como uma disciplina filosófica. Consciente da inclusão tradicional do conceito de espírito na psicologia, Kant introduz sua nova concepção de "espírito", circunscrevendo seu significado à estética: "*Espírito*, em sentido estético, chama-se o princípio *vivificante* no ânimo."[34] A vivificação deste é concebida como um processo *essencialmente estético*, estando na base de um prazer todo particular com o simples *jogo das* forças do ânimo.

Determinar o quanto possível esta concepção estética de "espírito" constituirá nossa derradeira tarefa nesta incursão pela filosofia crítica.

Antes de nos ocupar do § 49 da *Crítica da faculdade do juízo*, no qual se encontra a concepção crítica de "espírito" e sua importância no jogo livre das faculdades, será interessante explorar o campo de associação de conceitos em torno do espírito tal como se encontra nas reflexões, particularmente dos anos de 1770. Neste material do *Nachlaß*, publicado no volume XV da Edição da Academia, vê-se em formação uma originalíssima teoria do espírito, que Kant nunca chegaria a expor de fato. Espírito é certo princípio vivificante: "Espírito é o que vivifica o ânimo, isto é, coloca as suas atividades em um jogo livre."[35] Ele não constitui uma nova faculdade, mas algo que mexe com as faculdades existentes no sujeito: "Espírito não é um talento particular, mas um princípio vivificador de todos os talentos."[36] Ele não está submetido ao arbítrio do sujeito, mas é a fonte natural da própria vivacidade: "O espírito é a fonte secreta da vida. Ele não está submetido ao arbítrio, mas seus movimentos provêm da natureza. A reflexão se baseia em propósito e trabalho. O que surge do espírito é original."[37] Deste modo, o espírito constitui propriamente aquele resto incontrolável que perfaz o gênio: "O original do espírito é gênio. O talento que vivifica o ânimo é espírito."[38] Ele não pode ser derivado de nenhuma instância externa: "Espírito é a vivificação originária, que provém de nós mesmos e não é derivada."[39] Trata-se naturalmente do espírito estético, pois se está falando da vivificação da sensibilidade: "A vivificação da sensibilidade por meio de ideia é o espírito."[40] Sendo essencialmente estético, ele mobiliza a imaginação, como faculdade das ideias estéticas: "Espírito é o princípio da vivificação (dos talentos, forças do ânimo) por meio de ideias (portanto uma imaginação vivificada conforme a fins)."[41] Ele não deve ser confundido com a alma (nem com o ânimo, poder-se-ia acrescentar): "Espírito é o princípio interno da vivificação dos

pensamentos (forças do ânimo). Alma é o que é vivificado. Logo o espírito vivifica todos os talentos. Ele começa por si mesmo uma nova série de pensamentos. Por isto, ideias."[42]

Como mostra este material do *Nachlaß*, já nos anos de 1770 Kant procura uma compreensão crítica do conceito de espírito, definindo o que ele pode ser e o que certamente não se pode dele conhecer:

> Por "espírito próprio" não entendemos a própria alma, mas o espírito que, por assim dizer, oferece auxílio a nossas forças e por cuja inspiração podemos fazer algo que trabalho e imitação não nos teriam ajudado. É o princípio da vivificação das nossas forças anímicas. Não conhecemos por sua vez este espírito próprio e não temos sob nosso controle seu movimento.[43]

A base fenomênica que autoriza a manutenção e redefinição deste problemático conceito da metafísica tradicional se encontra numa série de diferenças constatadas no processo de produção: há os mais inspirados do que outros, os que fazem como que brincando o que os outros só logram fazer com trabalho e seguindo certos modelos, os que parecem ter suas forças mais vívidas do que os outros. Temos, por conseguinte, certos efeitos numa esfera determinada da experiência humana (esfera da experiência estética), o que não significa que tenhamos a causa última disto que constatamos; o pensamento crítico reconhece sua limitação sempre que se defronta com questões que exigem respostas conclusivas e últimas.

Neste sentido, conhecemos espírito nas manifestações da experiência estética, mas não sabemos o que ele é e qual poderia ser sua natureza última. Aliás, Kant chega a sugerir que, usado isoladamente, o termo deveria vir sem o artigo, como no exemplo: "O homem não tem só habilidade, mas espírito."[44] O campo de associação deixa de ser o clássico "a alma ou a mente ou o espírito", para se tornar: um homem de espírito (de senso de humor, de ironia), presença de espírito, um dito ou obra de espírito (espirituosa). O primeiro campo foi definitivamente abandonado nos *Sonhos de um visionário*, obra em que se submete o conceito metafísico de espírito a uma crítica aniquiladora; o segundo serve de ponto de partida para a elaboração de um conceito crítico de espírito.[45] Kant o faz com a cautela que teve em relação a praticamente todos os conceitos da tradição filosófica: "Investigo primeiro a denominação. Pois uma nova palavra não é acolhida imediatamente a não ser que seja bem precisa. Há em nós causas estimulantes e impulsivas, mas também [causas] vivificadoras das forças do ânimo; este princípio tem sua natureza e leis bem peculiares."[46] Assim como o prazer e o desprazer indicam atuando em nós causas estimulantes, autorizando a admissão do sentimento de prazer ou desprazer como uma faculdade original do ânimo, assim como, ademais, o desejo manifesta em nós causas impulsivas, permitindo que se admita uma faculdade apetitiva, do mesmo modo a vivacidade das forças do ânimo aponta para causas vivificadoras, o que autorizaria a investigação de um princípio vivificador das forças do ânimo, mesmo que não se trate de uma faculdade original do ânimo. A denominação para este princípio vivificador é "espírito".

Encerrando este capítulo, cabe finalmente voltar a atenção para o § 49 da *Crítica da faculdade do juízo*, em que Kant apresenta o momento espiritual em sua relação com as faculdades por ele postas num jogo livre. "Espírito" é agora definido como a capacidade de se valer da relação de finalidade sem fim que se estabelece entre certos objetos e as faculdades cognitivas, no intuito de se deixar estas faculdades num jogo livre e potencializar, assim, suas forças:

> *Espírito*, em sentido estético, chama-se o princípio vivificante no ânimo. Mas aquilo por meio de que este princípio vivifica a alma, a matéria que ele emprega para tanto, é aquilo que põe as forças do ânimo em movimento de uma maneira conforme a fins, isto é, num jogo tal que se mantém por si só e mesmo revigora para tanto as forças.[47]

Espírito se encontra sempre que as forças do ânimo são deixadas num jogo livre; e o que deixa estas forças numa concordância final subjetiva é a matéria própria do espírito, as ideias estéticas: "Ora, afirmo que este princípio nada mais é do que a faculdade da apresentação de *ideias estéticas*."[48] O artista se caracteriza precisamente por esta capacidade de apresentar uma ideia estética; sua originalidade consiste em gerar ideias novas. Uma vez executada a obra, encontra-se nela, como num meio [*médium*] mais ou menos apropriado, aquilo que pode vivificar o ânimo.[49]

A concepção kantiana das ideias estéticas é pouco elaborada, limitando-se a explicitar alguns aspectos envolvidos na concordância de imaginação e entendimento num jogo livre destas faculdades. É importante lembrar que, como consequência de seu conceitualismo, Kant circunscreveu o uso do termo "ideia" aos conceitos da razão pura.[50] A representação de uma unidade última e incondicionada das coisas cabe à razão, como uma faculdade que tem sua jurisdição própria apenas no domínio da moral. Isto tem duas consequências importantes para a noção de "ideia estética", tal como introduzida na *Crítica da faculdade do juízo*; por um lado, esta noção é apresentada como um análogo da ideia da razão, o que leva, por outro lado, a situá-la muito próxima da refuncionalização moral. O horizonte de apreciações descortinado pela representação de ideias estéticas não é explorado por Kant em sua especificidade, acabando por ser encampado finalmente pelo acabamento moral do sistema. Se, no entanto, deixarmos de lado a conclusão moral e, portanto, a ordem das ideias da razão pura, ficamos com uma noção de "ideia estética" que se mostrará extremamente fértil na estética pós-kantiana.

O que Kant diz das ideias estéticas se limita à articulação estética entre imaginação e entendimento. A ideia estética é uma representação da imaginação:

> (...) entendo por ideia estética aquela representação da imaginação que dá ocasião para se pensar muito, sem que lhe possa, no entanto, ser adequado um pensamento determinado qualquer, isto é, *conceito*, a qual, por conseguinte, nenhuma linguagem alcança inteiramente e pode tornar inteligível.[51]

Sem deixar de se referir ao entendimento, do qual afinal provém o princípio geral do pensamento, a imaginação gera uma ideia estética que, como intuição interna, não é esgotada por nenhum conceito do entendimento ou da razão. O gênio, como capacidade de compor novas ideias estéticas, consiste, portanto, numa feliz combinação de imaginação e entendimento pela qual lhe é facultado "descobrir ideias [estéticas] para um conceito dado e, por outro lado, encontrar a *expressão* para esta [ideia], por meio da qual a disposição de ânimo subjetiva assim suscitada, como acompanhamento de um conceito, pode ser comunicada a outros".[52] A descoberta de ideias estéticas suscita no ânimo um estado de afinação das faculdades que está na base do sentimento de prazer com a simples concordância formal de um múltiplo sensível (neste caso fornecido pela própria imaginação) em vista da unidade representada nesta ideia.

Todo o segredo da arte reside em dar uma expressão adequada a esta ideia estética, de tal maneira que aquela afinação das faculdades possa ser comunicada a outros precisamente por meio do produto em que se encontra expressa a ideia. A comunicação de uma ideia estética por meio dos produtos da arte exige, portanto, um talento particular para dar expressão a ela. Sobre este talento Kant diz:

> O último talento é propriamente aquele que se chama "espírito"; pois expressar e tornar universalmente comunicável o inominável no estado de ânimo numa certa representação, consista a expressão em linguagem ou pintura ou escultura, isto requer uma faculdade de apreender o jogo rápido e passageiro da imaginação e unificá-lo num

conceito (o qual justo por isto é original e estabelece ao mesmo tempo uma nova regra, que não pôde ser derivada de princípios ou exemplos precedentes) que se deixa comunicar sem coerção das regras.[53]

O termo "conceito" talvez não seja muito feliz neste caso, pois se está falando claramente das ideias estéticas, as quais, como representações que têm sua origem na imaginação produtiva, dificilmente podem ser consideradas conceitos no sentido estrito exigido pela filosofia conceitual de Kant. A imaginação é uma faculdade que, abandonada a seu próprio curso, gera todo tipo de representação aberrante, seguindo simples leis naturais de associação que lhe são ínsitas; por isto, ela só dá origem a ideias estéticas na medida em que se mantém num jogo livre com o entendimento, do qual recebe o princípio geral da legalidade ou, especificamente em relação à faculdade do juízo, da finalidade. Compondo segundo o princípio da finalidade formal subjetiva, a imaginação fornece originalmente aquelas representações que suscitam no ânimo a afinação das faculdades subjacente ao prazer com o belo, isto é, fornece as ideias estéticas. Estas devem poder ser comunicadas, exigindo-se para tanto espírito ou a capacidade de se dar expressão a elas, para o que é preciso unificar o múltiplo sensível fornecido pelos sentidos e pela imaginação em conformidade com a ideia estética.

Temos neste caso os elementos para uma nova concepção da "produção artística" como técnica de expressão de ideias estéticas. A exploração desta concepção está sujeita na filosofia kantiana a um limite que já não é o das capacidades do ânimo, mas um limite histórico, que leva Kant a subordinar finalmente a originalidade da concepção estética às exigências da ética ou da razão prática pura. Esta subordinação se expressa na tese de que as ideias estéticas nada mais são, em última instância, do que simples acompanhamentos de um conceito (do entendimento ou, preferencialmente, da razão).

NOTAS

Capítulo I
A ATUALIDADE DA FILOSOFIA CRÍTICA KANTIANA

1 Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen, Max Niemeyer, 1987, p. 42.

2 *Ibidem*, p. 43.

3 *Ibidem*.

4 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 396.

5 Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics*: Variations on Kantian Themes, Atascadero, Ridgeview, 1967, p. X.

6 Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, em *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, v. 3, p. 16.

7 *Idem*, Negative Dialektik, em *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, v. 6, p. 213.

8 Cf. AA 04: 261-262.

9 Cf. Erhard Lange, Schiller und Kant, em Norbert Hinske *et al.*, *Der Aufbruch in den Kantianismus*: Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995, p. 122.

10 Cf. Norbert Hinske, Das erste Auftauchen der Kantischen Philosophie im Lehrangebot der Universität Jena, em Hinske *et al.*, *Der Aufbruch in den Kantianismus*: Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995, p. 2.

11 Cf. Moses Mendelssohn, Morgenstunden (1785), em *Gesammelte Schriften 3/2*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Hollboog, 1974, p. 3.

12 Cf. Jakob Friedrich Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, Heidelberg, Winter, 1828, v. 1, p. 30.

[13] *Ibidem*, p. 28 e 29.

[14] *Ibidem*, p. 29.

[15] Johann Friedrich Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, Königsberg, Unzer, 1828, v. 1, p. 245.

[16] *Idem*, *Psychologie als Wissenschaft*, Königsberg, Unzer, 1824, v. 1, p. 378.

[17] Hermann von Helmholtz, *Ueber das Sehen des Menschen*: ein populär wissenschaftliche Vortrag gehalten zu Königsberg in Pr. zum besten von Kants Denkmal am 27, Februar 1855, Leipzig, Leopold Voss, 1855, p. 6.

[18] *Ibidem*, p. 41 e 42.

[19] A progressiva ocupação, neste período, de cátedras universitárias por jovens estudiosos de Kant foi muito bem estudada por Klaus Christian Koehnke, *Entstehung und Aufstieg des Neokantianismus*: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

[20] Esta e as demais citações da presente obra são traduções nossas diretas do alemão, sendo os grifos correspondentes aos encontrados no original, o qual, por sua vez, é citado exclusivamente.

[21] Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, Baedeker, 1866, p. 263. Este propósito de redução fisiológica do *a priori*, na esteira de Müller e Helmholtz, devia ser suficiente para se deixar de tratar Lange como um fundador do neokantismo de Marburg, como muitas vezes se faz, pois caracteriza este último movimento precisamente o propósito contrário, de resgatar o *a priori* kantiano sem a fundamentação psicológica.

[22] *Ibidem*, p. 276. Mais adiante, Lange enfatiza sua posição: "Pode-se considerar todo o sistema de Kant como uma grandiosa tentativa de superar definitivamente o materialismo, sem para tanto cair no ceticismo." (*Ibidem*, p. 279).

[23] Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. ed., Berlin, Bruno Cassirer, 1918, p. IX.

[24] Cf. *Ibidem*, p. 97.

[25] *Ibidem*, p. 104.

[26] *Ibidem*, p. 79.

[27] O nome de Cohen ficou em boa medida associado a esta proposta metodológica, tendo seu desenvolvimento posterior no âmbito da ética e da filosofia da religião conhecido uma ressonância bem menor, apesar de sua originalidade.

[28] Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 10.

[29] Cf. *Ibidem*, p. 35.

[30] Paul Natorp, Kant und die Marburger Schule, *Kant-Studien*, v. 17, p. 201, 1912.

[31] *Ibidem*, p. 204.

[32] *Ibidem*, p. 205.

[33] A relação de Edmund Husserl com a filosofia kantiana certamente constitui um capítulo à parte. De um lado, Husserl sempre manteve distância das principais doutrinas de Kant; de outro lado, no entanto, foi progressivamente incorporando à sua obra a terminologia transcendental de origem kantiana.

[34] Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1951, p. 57.

[35] *Ibidem*, p. 160 e 161.

[36] *Ibidem*, p. 170.

[37] *Ibidem*.

[38] Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 1.

[39] *Ibidem*, p. 19.

[40] *Ibidem*, p. 189.

[41] Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, Meiner, 1974, p. 10.

[42] Cf. *Ibidem*, p. 5.

[43] *Ibidem*, p. 5 e 6.

[44] Cf. *Ibidem*, p. 15, 87 e 105.

[45] Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, p. 263.

[46] *Ibidem*, p. 259.

[47] *Ibidem*, p. 263.

[48] *Ibidem*.

[49] Wolfram Hogrebe, *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*, Freiburg, München, Karl Alber, 1974.

[50] Zeljko Loparic, *A semântica transcendental de Kant*, Campinas, UNICAMP/CLE, 2000. Propus uma reconstituição deste desenvolvimento em meu artigo Begriff und Bedeutung. Zur semantischen Interpretation von Kants Transzendentalphilosophie, em Valério Rohden *et al.* (org.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin, New York, de Gruyter, 2008, v. 5, p. 497-507.

[51] Para mais detalhes, ver minha resenha do livro em *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, v. 11, n. 2, p. 153-168, 2001.

[52] Cf. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, p. XV.

[53] Cf. *Ibidem*, p. 658, 733, 736, 742 e 748.

[54] Segundo Friedrich-Wilhem von Herrmann, editor de *Kant e o problema da metafísica* nas obras completas, texto no qual se encontra o debate em apêndice, Heidegger lhe teria dito "que, depois do retorno de Davos, havia passado sem demora à elaboração do manuscrito para o livro sobre Kant, tendo-o redigido em três semanas de trabalho ininterrupto" (Friedrich-Wilhelm

von Herrmann, Posfácio, em Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1951, p. 315). O encontro em Davos ocorreu de 17 de março a 6 de abril de 1929; o livro sobre Kant foi publicado ainda no mesmo ano.

[55] Cf. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 271-273.

[56] *Ibidem*, p. 274 e 275.

[57] *Ibidem*, p. 275.

[58] *Ibidem*.

[59] *Ibidem*.

[60] Ernst Cassirer, Davoser Disputation, em Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, p. 277.

[61] *Ibidem*.

[62] *Ibidem*, p. 276.

[63] *Ibidem*.

[64] *Ibidem*, p. 276.

[65] Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 288.

[66] Cf. Gerhard Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen, Mohr, 1967, p. 8.

[67] *Ibidem*, p. 8.

[68] *Ibidem*.

[69] KrV, B XXV.

[70] KrV, B XXV: 5-6.

[71] KrV, B XXV: 11.

Capítulo II
A FORMAÇÃO DO PROGRAMA DA FILOSOFIA CRÍTICA

[1] A expressão "pré-crítico", geralmente aplicada ao jovem Kant, não deve ser entendida no sentido de acrítico ou ainda não crítico, mas diz respeito ao que precede a *Crítica da razão pura*, estendendo-se, portanto, até 1781. Que Kant desde logo se situe criticamente, em sua época, como "a verdadeira era da *crítica*" (cf. KrV, A XI) ressalta já do prefácio para o texto de 1746: "*Eu* acredito que *eu* tenho motivos para ter do juízo do mundo, a que *eu* entrego estas folhas, uma opinião tão favorável, que a liberdade que *eu* tomo de contradizer grandes homens não será interpretada como um crime." (GSK, AA 01: 7; grifos meus, para realçar a postura em primeira pessoa, típica do pensamento moderno e esclarecido). Este prefácio traz, aliás, a data do aniversário de Kant em 1747, explicando-se a incongruência de datas pelo fato de a impressão da obra ter sido protelada, na verdade até 1749 (cf. Karl Vorländer, *Immanuel Kant*: Der Mann und das Werk, Hamburg, Meiner, 1992, v. 1, p. 57). Como a biografia de Vorländer é mais antiga, recomenda-se a quem estiver interessado nos aspectos biográficos de Kant a biografia mais recente: Manfred Kuehn, *Kant*: A Biography, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

[2] O que não nos deve surpreender, visto que, como bem observou Herman Jean De Vleeschauwer, nesta altura a ciência newtoniana vencera a batalha contra a filosofia cartesiana, impondo-se por toda a Europa como o método adequado para as ciências naturais: "Pode-se dizer sem hesitação que, por volta de 1750, quando Kant entra em cena, Newton tinha vencido" (Herman Jean de Vleeschauwer, *L'évolution de la pensée kantienne*: l'histoire d'une doctrine, Paris, Alcan, 1939, p. 12).

[3] Se lembrarmos que o método em questão é o método desenvolvido pelos geômetras da Antiguidade, tendo sua origem ainda em tempos pré-socráticos, e que o método geométrico foi adotado por boa parte da filosofia racionalista moderna, pode-se bem avaliar a importância histórica do passo dado por Kant com esta redefinição metodológica. Pois daí por diante nunca mais admitiria na filosofia a imitação dos matemáticos, esforçando-se antes em definir o método específico da filosofia em contraposição ao da geometria. Na *Crítica da razão pura*, esta diferença específica é apresentada na doutrina do método, resumindo-se no enunciado geral: "A exatidão da matemática se baseia em definições, axiomas e demonstrações. Limitar-me-ei a mostrar que nenhuma destas peças, no sentido em que são tomadas pelo matemático, pode ser fornecida nem imitada pela filosofia" (KrV, B 754). Quer dizer, propriamente a filosofia não define, não põe como axioma nem demonstra coisa alguma. Para o desenvolvimento da filosofia alemã, esta inflexão metodológica foi decisiva, abrindo a reflexão filosófica para novos campos, muitas vezes realmente surpreendentes. Doravante filosofia e ciências específicas poderão finalmente seguir seus próprios caminhos, tornando-se a mistura um interdito, porque "não é um aumento, mas uma deformação das ciências quando se confundem seus limites" (KrV, B VIII).

[4] UD, AA 02: 286.

[5] TG, AA 02: 367.

[6] TG, AA 02: 368.

[7] NEV, AA 02: 308.

[8] NEV, AA 02: 310.

[9] NEV, AA 02: 310.

[10] NEV, AA 02: 310.

[11] NEV, AA 02: 311.

[12] NEV, AA 02: 311.

[13] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 100.

[14] Refl 3930, AA 17: 352.

[15] Essa obra é geralmente citada na literatura como *Dissertação*, por se tratar de uma dissertação acadêmica, como explicita seu subtítulo: *Dissertação para obter legalmente o posto de professor titular de lógica e de metafísica, que, em conformidade com as exigências dos estatutos acadêmicos, será publicamente defendida por Immanuel Kant* (AA 02: 385). Segue-se neste caso o uso generalizado.

[16] Refl 5037, AA 18: 69.

[17] MSI, AA 02: 392. Tratando-se de um original em latim, adoto na citação da *Dissertação* de 1770 excepcionalmente a tradução de Paulo Licht dos Santos, que se encontra em Immanuel Kant, *Escritos pré-críticos*, São Paulo, Editora UNESP, 2005.

[18] MSI, AA 02: 393. No sentido da melhor compreensão do desenvolvimento subsequente, é importante ressaltar que a experiência envolve na *Dissertação* de 1770 apenas o uso lógico do entendimento: "do fenômeno à experiência não há caminho que não seja pela reflexão segundo o uso lógico do entendimento" (MSI, AA 02: 394). No centro dos esforços de Kant ao longo da década seguinte estará justamente a tentativa de mostrar que a experiência envolve um uso real (transcendental) do entendimento, o que culminará na dedução transcendental das categorias na *Crítica da razão pura*. Está claro, portanto, que Kant não tinha este programa em 1770.

[19] MSI, AA 02: 395.

[20] Refl 4276, AA 17: 492.

[21] Refl 4276, AA 17: 492.

[22] Refl 4276, AA 17: 493.

[23] Este tema é tratado de forma exaustiva em Wolfgang Carl, *Der schweigende Kant*: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

[24] Br, AA 10: 97.

[25] Br, AA 10: 105.

[26] Br, AA 10: 108. Lambert segue, em sua carta, traçando uma analogia com as operações do físico, que também parte dos fenômenos para chegar a uma teoria geral do mundo físico, aplicando, por fim, sua teoria aos fenômenos e à previsão destes.

[27] Nesta carta, Kant menciona as respostas de Mendelssohn e de Lambert como motivação para seus novos estudos (cf. Br, AA 10: 121).

[28] Br, AA 10: 123.

[29] Refl 3931, AA 17: 353.

[30] Cf. Refl 3930, AA 17: 352.

[31] Refl 4152, AA 17: 436.

[32] Refl 4154, AA 17: 436.

[33] Refl 4154, AA 17: 436.

[34] Refl 4150, AA 17: 435.

[35] Refl 3939, AA 17: 356.

[36] Refl 3938, AA 17: 355.

[37] Refl 4158, AA 17: 438.

[38] Neste processo de problematização dos conceitos puramente intelectuais deve ser visto o despertar do sono dogmático de que Kant fala nos *Prolegômenos* (cf. Prol, AA 04: 260 e 338). Como mostrou Manfred Kuehn, em Kant's Conception of "Hume's Problem", *Journal of the History of Philosophy*, v. 21, n. 2, p. 175-193, 1983, Kant teve contato, provavelmente em 1771, com uma tradução alemã do capítulo de conclusão do primeiro livro do *Tratado da natureza humana*, no qual Hume traça suas conclusões céticas, inclusive apontando para as contradições em que se enreda a imaginação com seus próprios princípios. Kuehn sugere que estas contradições apontadas por Hume são similares às antinomias da razão pura, que Kant teria descoberto a esta altura. Assim, explicar-se-ia o envolvimento de Hume no episódio do despertar kantiano de seu sono dogmático. Michael Forster, que dedicou um estudo à relação de Kant com o ceticismo, parece ter ignorado o trabalho de Kuehn, o qual não cita em parte alguma, chegando a relativizar a mencionada declaração de Kant nos *Prolegômenos* (cf. Michael Forster, *Kant and Skepticism*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2008, p. 24). Tratei em detalhe deste tema em meu artigo "O despertar de Kant para o problema do significado na metafísica", publicado em Andrea Faggion e Joãosinho Beckenkamp (org.), *Temas semânticos em Kant*, São Paulo, DWW Editorial, 2013, p. 37-54.

[39] Br, AA 10: 129.

[40] Br, AA 10: 130.

[41] Br, AA 10: 130.

[42] Br, AA 10: 130.

[43] Br, AA 10: 131.

[44] MSI, AA 02: 395. No parágrafo de conclusão, retoma-se esta caracterização: "Isto é o que havia para se dizer do método, sobretudo acerca da distinção entre o conhecimento sensitivo e o intelectual; se algum dia esse método for levado à exatidão por uma investigação mais cuidadosa, estará na posição de ciência propedêutica, a qual será de utilidade incomensurável para todos os que queiram penetrar os recônditos mesmos da metafísica" (MSI, AA 02: 419).

[45] Cf. MSI, AA 02: 395-396: "O segundo [fim] é *dogmático*, de acordo com o qual os princípios gerais do entendimento puro, tais como a ontologia ou a psicologia racional os exibem, culminam em algum modelo [*exemplar*] somente concebível pelo entendimento puro e medida comum de tudo o mais no tocante à realidade, que é *perfeição numênica* [*Perfectio Noumenon*]."

[46] Refl 4466, AA 17: 562.

[47] Mesmo a obra madura de Kant apresenta ensaios de rearranjo arquitetônico, revelando-se uma verdadeira obra em progresso.

[48] Cf. Refl 4445, 4453, 4464 e 4628, todas do início dos anos de 1770.

[49] Cf. Refl 4362, 4366 e 4385, todas do início dos anos de 1770.

[50] Cf. Refl 4446 e 4457, do início dos anos de 1770.

[51] Cf. Refl 4454, entre 1772-1775.

[52] Refl 4457, AA 17: 558.

[53] Refl 4464, AA 17: 562.

[54] Cf. Refl 4457, AA 17: 558.

[55] Cf. Refl 4459, AA 17: 559-560.

[56] Refl 4762, AA 17: 718.

[57] Cf. Refl 4873, AA 18: 16.

[58] Refl 4643, AA 17: 622.

[59] Cf. §§ 25ss.

[60] Refl 4275, AA 17: 492.

[61] Refl 4454, AA 17: 557.

[62] Cf. Refl 4756-4757, entre 1775 e 1777, nas quais se encontra um tratamento detalhado desta antitética e dialética da razão pura, sem que ainda caiam sob o programa de uma lógica transcendental enquanto dialética transcendental.

[63] O comentário clássico deste legado, e que ainda hoje se lê com proveito, é a obra de Theodor Haering, *Der Duisburg'sche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775*, Tübingen, Mohr, 1910. Uma tradução portuguesa do *Legado de Duisburg* encontra-se em Joãosinho Beckenkamp, O *Duisburgscher Nachlass* de Immanuel Kant, *Analytica*, v. 4, n. 2, p. 65-119, 1999.

[64] Refl 3127, AA 16: 671.

[65] Refl 4678, AA 17: 662.

[66] Refl 3127, AA 16: 671.

[67] Refl 4674, AA 17: 645-646.

[68] Refl 4677, AA 17: 657-658.

[69] Cf., sobretudo, Refl 4674, AA 17: 643 e 646.

[70] Cf. Refl 4679, AA 17: 664.

[71] Refl 4674, AA 17: 647.

[72] Refl 4679, AA 17: 664.

[73] Que Kant parte de sua concepção do juízo para descobrir o fundamento da objetividade de conceitos puros do entendimento ressalta já de uma reflexão anotada por Kant no dorso de uma carta de 18 de novembro de 1773, o que contribui também para a datação dos primeiros esforços de Kant no sentido de uma dedução das categorias: "Primeiro tem de haver certos títulos do pensamento a que são submetidos fenômenos em si mesmos; por exemplo, se eles são considerados como grandezas ou como sujeito ou como fundamento ou como todo ou meramente como realidade. Por isto, não verei como sujeito no fenômeno o que ou como eu quero, ou como sujeito ou como predicado, mas ele está determinado como sujeito ou então como fundamento. [Está determinado,] portanto, qual função lógica propriamente é válida para um fenômeno em vista dos outros, se a da grandeza ou do sujeito, portanto qual função dos juízos. Pois, caso contrário, podemos usar arbitrariamente funções lógicas sem decidir e sem perceber que o objeto é adequado mais a uma do que à outra" (Refl 4672, AA 17: 635-636). A noção de "título do pensamento", central nas reflexões do período, tem sua origem, portanto, na análise das funções dos juízos, ou seja, de suas formas lógicas, o que resultará na dedução metafísica das categorias no texto de 1781. As reflexões deste período em torno de 1775 apontam, aliás, também para a dedução transcendental das categorias tal como desenvolvida na segunda edição da *Crítica da razão pura*, na qual o juízo constitui o fio condutor do argumento. Neste sentido, a dedução transcendental das categorias da primeira edição da *Crítica da razão pura* pode ser entendida como um desvio de rota historicamente explicável pela influência de uma obra que Kant usou em fins dos anos de 1770 (o que está bem documentado). Trata-se dos *Ensaios filosóficos sobre a natureza humana e seu desenvolvimento*, de Johann Nicolas Tetens, obra publicada em 1777. Apesar de vez ou outra ser atribuída a Tetens uma influência exagerada sobre Kant neste período, é seguro dizer que a teoria da tríplice síntese (a saber, da apreensão, da reprodução e da recognição, correlacionadas respectivamente com a percepção e a intuição, com a imaginação e com a apercepção e o conceito), que marca a dedução transcendental das categorias na edição de 1781, foi inspirada no livro de Tetens (no qual a tríade *Fassungskraft* ou *Perceptionsvermögen*, *Wiedervorstellungskraft* ou *Einbildungskraft* e *Dichtungsvermögen* é arrematada pela *Apperception* ou *Gewahrwerden*, pela qual o objeto é apreendido e reconhecido como um objeto particular. Cf. Johann Nicolas Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*, Leipzig, Weidmanns Erben und Reich, 1777, p. 262). No mais, entretanto, Kant está pelo menos desde 1772 bem além da posição desenvolvida por Tetens no concernente ao conhecimento objetivo (uma construção que funde elementos do empirismo inglês – no título, aliás, já se pode ver uma fusão dos títulos das obras capitais de Locke e Hume – com outros tantos do racionalismo alemão, sendo Leibniz e Wolff, particularmente, tidos em alta conta). Se se quiser dar importância a Tetens, pode-se atribuir-lhe a responsabilidade pelo desvio psicológico na construção do argumento da dedução transcendental das categorias na primeira edição da *Crítica da razão pura*, desvio corrigido por Kant poucos anos depois.

[74] Refl 4679, AA 17: 664.

[75] Refl 4679, AA 17: 664.

[76] Cf. Carl, *Der schweigende Kant*, p. 74-102. Mesmo reconhecendo que no *Legado de Duisburg* ainda não se encontram indícios daquilo que viria a ser a dedução metafísica das categorias, Theodor Haering concluía entusiasmado: "Portanto, em princípio, tudo o que há de novo na *Crítica* em relação à *Dissertação* já está lá" (Theodor Haering, *Der Duisburg'sche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775*, p. 153). Opinião também de Herman Jean de Vleeschauwer, que se apoia no trabalho de Haering em sua extensa análise destas reflexões no sentido de uma dedução transcendental das categorias: "a *Crítica* está pronta, ao menos na parte elementar que compreende a estética e a analítica" (Herman Jean de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*, Paris, Leroux, 1934, v. 1, p. 282). Contradizendo esta conclusão, constata-se ainda, a par da ausência do fio condutor da dedução metafísica das categorias e da concepção propriamente crítica da "unidade da apercepção", a inexistência, nas reflexões do *Legado de Duisburg*, de um terceiro elemento essencial, explicitado na nota seguinte.

[77] Cf. Refl 4675, AA 17: 651.

[78] Refl 4674, AA 17: 647.

[79] Refl 4676, AA 17: 656.

[80] Refl 4674, AA 17: 646.

[81] Ainda nas lições conhecidas como "Metafísica L1", datadas entre fins de 1777 e início de 1780, Kant desenvolve uma doutrina da substancialidade da alma nos parâmetros da psicologia racional de seu tempo, o que significa que ainda não identificara ali os paralogismos da razão pura, os quais interditam as especulações da psicologia racional. Como a necessidade de passar para um conceito funcional da unidade do sujeito deriva do abandono de seu conceito substancial, pode-se afirmar que a concepção crítica da "unidade da apercepção" foi alcançada pouco antes da redação final da *Crítica da razão pura*, constituindo provavelmente a última peça a ser desenvolvida no caminho que vai do *Legado de Duisburg* até a *Crítica*. Neste caminho, aliás, Kant encontrou ainda um elemento novo, completamente ausente nas reflexões do *Legado de Duisburg*, a saber, a imaginação produtiva como faculdade sintética necessária para a aplicação dos conceitos do entendimento na constituição da unidade do objeto da experiência a partir de um múltiplo de fenômenos. Encontram-se fortes indícios de que esta parte fundamental da analítica transcendental tenha sido descoberta por influência de Alexander Gerard, cujo *Ensaio sobre o gênio* (1774) foi publicado em tradução alemã em 1776. Tetens, na obra mencionada anteriormente, aponta várias vezes para o trabalho de Gerard a propósito de uma imaginação produtiva, o que pode ter atraído a atenção de Kant. Este menciona a teoria do gênio de Gerard numa nota datada por Erich Adickes entre 1776 e 1778 (cf. Refl 949, AA 15: 420 e 421). Diferentemente de Tetens, que não soube tirar grande proveito das teses de Gerard, Kant soube muito bem transformá-las num dos momentos mais decisivos de sua concepção do conhecimento objetivo. Gerard investiga a ação do gênio tanto nas artes quanto nas ciências: "*Gênio* é propriamente a faculdade da *invenção*, por meio da qual o homem está qualificado para fazer novas descobertas na ciência ou para produzir obras de arte originais" (Alexander Gerard, *An Essay on Genius*, London, Strahan, Cadell & Creech, 1774, p. 8). Levando em consideração quatro forças intelectuais, a saber, sentido, memória, imaginação e juízo (cf. *ibidem*, p. 27), Gerard defende a tese de que a parte criativa ou inventiva do gênio compete propriamente à imaginação, tendo as demais faculdades, em particular, o juízo, uma função auxiliar: "gênio de todos os tipos deriva sua origem imediata da imaginação. A mera imaginação, é verdade, não constituirá o gênio. Se a fantasia fosse abandonada inteiramente a si mesma, ela se perderia em caprichos e extravagâncias selvagens, indignas de serem chamadas de invenção" (*ibidem*, p. 36). Para se exercer como gênio ou capacidade de inventar, a imaginação precisa da regulação do juízo: "quando se exerce no modo do gênio, ela tem uma conexão imediata com o juízo que deve constantemente tomar conta dela e corrigir e regular suas sugestões" (*ibidem*, p. 37). Da parte da imaginação, é importante que ela seja fértil e ativa, sendo enfatizada particularmente a sua atividade (cf., por exemplo, *ibidem*, p. 57 e 59), no que ela se mostra mais produtiva do que reprodutiva. No concernente à função que é atribuída por Kant à imaginação na analítica transcendental, podem ser encontradas importantes sugestões na segunda seção ("Da estrutura da imaginação que distingue as duas espécies de gênio") da terceira parte do livro de Gerard, na qual a causalidade e a coexistência numa substância, como princípios da associação de ideias na imaginação (tópico humiano, portanto), caracterizam a atividade do gênio no campo da ciência, enquanto a semelhança marca mais a atividade do gênio na arte. De acordo com Gerard, portanto, a imaginação cumpre um papel decisivo não só nas artes, mas também na ciência, ou seja, na investigação da verdade. Ora, é precisamente este último aspecto que constitui, no desenvolvimento de Kant, uma aquisição tardia, não se encontrando ainda no *Legado de Duisburg*, portanto em meados dos anos de 1770, esta atribuição à imaginação de uma função decisiva no contexto do conhecimento. Se Kant sofreu alguma influência neste sentido, portanto, terá sido de uma leitura da tradução da obra de Gerard.

[82] Refl 4675, AA 17: 651.

[83] Cf. Refl 4676, AA 17: 656.

[84] Cf. Refl 4676, AA 17: 657.

[85] Refl 4896, AA 18: 22.

[86] Refl 5063, AA 18: 76.

[87] Refl 5003, AA 18: 57.

[88] Refl 2665, AA 16: 459.

[89] Refl 2667, AA 16: 459.

[90] Refl 4455, AA 17: 558.

[91] Refl 4445, AA 17: 553.

[92] Br, AA 10: 132.

[93] Br, AA 10: 145.

[94] Br, AA 10: 213.

[95] Cf. Refl 4865, AA 18: 14.

[96] Refl 4464, AA 17: 561-562.

[97] Refl 4982, AA 18: 50.

[98] Refl 4865, AA 18: 14.

[99] Refl 4459, AA 17: 559-560.

[100] Refl 4459, AA 17: 560.

Capítulo III
A ANALÍTICA TRANSCENDENTAL: LÓGICA DA VERDADE E ONTOLOGIA

[1] MAN, AA 04: 475.

[2] MAN, AA 04: 475.

[3] Que é possível interpretar também a versão da primeira edição da *Crítica da razão pura* evitando o psicologismo mostra Wolfgang Carl, *Die Transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*: Ein Kommentar, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1992.

[4] MAN, AA 04: 476.

[5] Cf. KrV, A 290/B 347.

[6] Refl 3920, AA 17: 344-345.

[7] Cf. Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*: sensibilité et discursivité dans l'*Analytique transcendentale* de la *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 97.

[8] Refl 4674, AA 17: 645-646.

[9] MAN, AA 04: 476.

[10] MAN, AA 04: 476.

[11] Cf. KrV, B 159.

[12] KrV, B 128.

[13] Cf. KrV, A XVII.

[14] KrV, A 93/B 126.

[15] KrV, A 94/B 126.

[16] KrV, A 74/B 100.

[17] A título de ilustração, eis o exemplo dado por Kant: "se existe uma justiça perfeita, então quem persiste no mal é punido" (KrV, A 73/B 98). Um juízo deste tipo expressa apenas a relação de consequência entre o antecedente e o consequente, nada decidindo sobre a verdade dos juízos componentes.

[18] Eis o exemplo dado por Kant: "o mundo existe ou por um cego acaso ou por necessidade interna ou por uma causa externa" (KrV, A 74/B 99).

[19] Kant se afasta também neste caso da lógica de escola, que distinguia os juízos modais dos juízos puros, quer dizer, dos juízos que não possuem uma determinação modal. Desde os anos de 1770, Kant defende a tese de que todos os juízos têm uma forma modal: "Sem modalidade não é possível nenhum juízo; portanto o juízo modal não é impuro" (Refl 3111, AA 16: 663). Quando um juízo não é tomado como possível ou necessário (as duas modificações do juízo estudadas pela escolástica), deve-se tomá-lo como efetivo. Uma complicação extra constitui neste ponto a antecipação das categorias da modalidade (possibilidade, efetividade e necessidade) no contexto da análise da mera forma modal dos juízos (problemática, assertórica e apodítica), o que se deve talvez à inexistência desta distinção no manual de lógica de George Friedrich Meier, usado por Kant como base de seus desenvolvimentos.

[20] KrV, A 73/B 98.

[21] KrV, A 75/B 101.

[22] KrV, A 75/B 101.

[23] Cf. KrV, A 75/B 100.

[24] Cf. KrV, A 76/B 101.

[25] Cf. Alexander Gottlieb Baumgarten, Metaphysica, em Kant, AA 17: 24.

[26] Cf. KrV, B 128.

[27] KrV, B 129.

[28] KrV, A 79/B 105.

[29] KrV, A 80/B 106.

[30] Cf. KrV, B 144: "Na proposição acima se deu, pois, o começo de uma *dedução* dos conceitos puros do entendimento."

[31] KrV, B 159.

[32] KrV, B 145.

[33] KrV, B 145.

[34] KrV, B 144.

[35] KrV, B 144.

[36] KrV, B 143.

[37] KrV, B 137.

[38] KrV, B 137.

[39] KrV, B 143.

[40] Na filosofia transcendental kantiana, a fundamentação do conhecimento objetivo se apoia propriamente no elemento judicativo, tratando-se de mostrar que, com nossas operações judicativas, somos capazes de uma determinação

do objeto, ou seja, de pensar o múltiplo na relação da unidade necessária deste. A unidade da apercepção, sem a qual não se teria também a possibilidade da representação da unidade necessária do objeto, não constitui em Kant um fundamento ontológico capaz de sustentar conhecimentos substanciais, como acontece em Descartes, mas apenas uma implicação formal do próprio pensamento da unidade. O desenvolvimento do pensamento transcendental empreendido posteriormente, por exemplo, por Fichte, no sentido de explorar sistematicamente o potencial cognitivo do sujeito transcendental, não constitui um aprofundamento do programa kantiano, mas uma ruptura tornada possível pelo desconhecimento do alcance das cláusulas críticas do pensamento kantiano em relação a uma suposta possibilidade de conhecimentos imanentes do sujeito. Nesta perspectiva histórica devem ser situadas ainda as queixas que Husserl não cansa de formular contra Kant, como, por exemplo, na retrospectiva histórica de *A crise das ciências europeias*: "Kant não chega até a subjetividade absoluta, constitutiva de todo ser segundo o sentido e a validade, nem até o método para atingi-la e interrogá-la em sua apodicticidade" (Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenchaften*, Haag, Nijhof, 1954, p. 207). Na perspectiva da filosofia transcendental de Kant, a tentativa de investigar a subjetividade como tal só pode levar a ilusões de tipo transcendental, as quais parecem não ter sido evitadas pelo próprio Husserl, não obstante todas as suas ressalvas logicistas. Em Kant, o sujeito não é uma substância prenhe de conhecimentos metafísicos, mas um resto formal que tem de ser admitido para que seja possível conceber simplesmente a unidade do pensamento, quer dizer, a unidade das operações judicativas que constituem a unidade objetiva do múltiplo das representações pela relação à unidade do objeto.

[41] KrV, B 139.

[42] KrV, B 141.

[43] Cf. § 10.

[44] KrV, B 143.

[45] KrV, B 143.

[46] KrV, B 150.

[47] MSI, AA 02: 395.

[48] MSI, AA 02: 392.

[49] KrV, A 20/B 34.

[50] KrV, A 22/B 37.

[51] KrV, B 150.

[52] KrV, B 152.

[53] Cf. KrV, B 151.

[54] KrV, B 151.

[55] KrV, B 151-152.

[56] KrV, B 154. Para evitar mal-entendidos no concernente ao que se dirá em seguida sobre a determinação do tempo, é importante levar em consideração aquilo que é dito mais adiante, por ocasião da exposição das analogias da experiência, sobre a necessidade da intuição externa para qualquer representação determinada do tempo.

[57] KrV, B 154.

[58] KrV, A 89/B 121.

[59] Béatrice Longuenesse levanta objeções contra a noção de "representação indeterminada do espaço e do tempo"e como estes seriam caracterizados enquanto meras formas da intuição, particularmente na estética transcendental (cf. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, p. 248). Segundo a autora, a exposição da síntese figurada "leva a uma releitura da *estética transcendental*" (*ibidem*, p. 235), sendo necessário procurar a origem do tempo no "efeito do entendimento sobre a sensibilidade" ou na "afecção do sentido interno pelo entendimento", dispensando, assim, toda representação indeterminada do tempo. Como aquele efeito do entendimento sobre a sensibilidade constitui uma aplicação das regras categoriais que permitem determinar um múltiplo dado em vista das formas lógicas dos juízos, este procedimento faz ressaltar a importância fundamental da faculdade do juízo, como é o propósito da autora. Corre-se, no entanto, o risco de, com isto, apagar elementos importantes da concepção kantiana da "intuição". Por isto, mesmo seguindo a tendência geral do trabalho de Longuenesse, prefiro neste aspecto manter-me do lado da maioria e operar com a noção de uma "representação indeterminada do tempo" como forma da intuição, o que parece ser minimamente exigido para que faça sentido falar de determinação do tempo. As diversas passagens da *Crítica da razão pura* que operam expressamente com a noção de "determinação do tempo" são uma boa razão para perguntar se Longuenesse não vai longe demais ao caracterizar simplesmente como paradoxal a noção de um "tempo indeterminado", porque isto implicaria uma forma indeterminada, quando a forma é precisamente a determinação, enquanto a matéria é o determinável. A concepção kantiana dos elementos intuitivos parece antes exigir a noção de "matéria formal", por mais paradoxal que ela possa parecer, pois, para Kant, o sentido é determinável também segundo sua forma (cf. KrV, B 152). Aliás, noções paradoxais são comuns em Kant, e um dos aspectos mais admiráveis de sua obra é a ousadia de ensaiar uma elucidação destas noções, que se impõem por ocasião de uma análise das operações do intelecto humano.

[60] KrV, A 137/B 177.

[61] KrV, A 138-9/B 177-178.

[62] Ainda que a expressão "categoria esquematizada" não se encontre no texto kantiano, tendo sido cunhada por seus intérpretes, parece ser ela indispensável em uma leitura que pretende enfatizar precisamente as diferenças nos diversos usos dos conceitos.

[63] KrV, B 167.

[64] KrV, A 144/B 183.

[65] Cf. Prol, AA 04: 257-258.

[66] David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 48.

[67] KrV, A 144/B 183. Não se trata neste caso ainda de um juízo sintético *a priori*, pois a rigor, como Kant observa mais adiante, são os princípios do entendimento que constituem propriamente aquilo que Kant chama de "juízos sintéticos *a priori*". O ponto será explicitado precisamente em relação à esquematização da categoria da substância: "De fato, a proposição de que a substância é permanente é tautológica" (KrV, A 184/B 227). Sendo as proposições tautológicas em todo caso analíticas, pode-se dizer, por extensão, que as proposições expositivas do esquema das categorias são proposições *analíticas*. Assim, as proposições "objetos que estão na relação causa-efeito sucedem-se necessariamente um ao outro" e "objetos que se encontram na relação de ação recíproca são simultâneos", em que se expõem os esquemas das respectivas categorias, são igualmente proposições analíticas.

[68] David Hume, *Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 220.

[69] KrV, A 145/B 183-184.

[70] KrV, A 143/B 182.

[71] KrV, A 146/B 186.

[72] KrV, B 162.

[73] KrV, A 142-143/B 182.

[74] KrV, A 144/B 184.

[75] KrV, A 145/B 184.

[76] KrV, A 145/B 184. Talvez fosse melhor forçar um pouco a tradução e dizer, como faz Hebert James Paton, que o esquema da categoria da necessidade é "a existência em relação ao todo do tempo" (cf. Herbert James Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, London, Humanities Press, 1936, v. 2, p. 60).

[77] KrV, A 145/B 184-185.

[78] KrV, A 145-6/B 185.

[79] KrV, A 146/B 186.

[80] KrV, A 146/B 186.

[81] Esta ênfase na restrição fenomênica implicada pela exigência da esquematização das categorias torna compreensível o que Kant diz ao longo dos *Prolegômenos*, remetendo no § 57 (justamente intitulado "Da determinação dos limites da razão pura") à reexposição da noção de "esquematização": "Acima (§ 33, 34), indicamos restrições da razão em vista de todo conhecimento de seres meramente do pensamento" (Prol, AA 04: 354). Particularmente o § 34 remete ao capítulo do esquematismo transcendental, no qual teria sido mostrado "que os sentidos não apresentam *in concreto* os conceitos puros do entendimento, mas apenas o esquema para o seu uso, e que o objeto conforme com ele só é encontrado na experiência (como o produto do entendimento a partir de materiais da sensibilidade)" (Prol, AA 04: 316).

[82] KrV, A 148/B 187.

[83] KrV, A 148/B 187-188.

[84] KrV, A 156/B 195.

[85] KrV, A 158/B 197.

[86] KrV, A 160/B 199.

[87] KrV, A 162/B 201.

[88] KrV, A 178/B 221.

[89] Deve-se buscar nisto a explicação para a grande influência que Kant teve no campo da matemática e de seus fundamentos no século XIX. A matemática extremamente abstrata desenvolvida no século XX começou a tomar forma só no XIX, estando os grandes avanços dos séculos XVII e XVIII, sobretudo na geometria e no cálculo, estreitamente ligados a aplicações nos diversos ramos da ciência natural. É bem verdade que Leibniz tinha algumas ideias para uma fundamentação mais abstrata da matemática, mas não passou dos primeiros esboços (aliás, só conhecidos de um público mais amplo a partir do início do século XX). Para a imensa maioria dos estudiosos da matemática e mesmo dos próprios matemáticos dos séculos XVIII e XIX, uma teoria intuicionista da matemática que estabelecia ao mesmo tempo a aprioridade e a aplicabilidade de seus conhecimentos certamente podia constituir uma resposta filosófica adequada aos seus pressupostos. Não é de se estranhar também que tenham sido precisamente os matemáticos empenhados no desenvolvimento de uma matemática mais abstrata que começaram a colocar em questão a autoridade de Kant nestes assuntos.

[90] KrV, A 162.

[91] KrV, A 166.

[92] KrV, B 207.

[93] Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. ed., Berlin, Bruno Cassirer, 1918, p. XVI.

[94] KrV, B 219.

[95] KrV, B 219.

[96] KrV, B 219.

[97] Cf. KrV, B 220.

[98] KrV, A 182.

[99] KrV, A 182/B 225-226.

[100] KrV, A 183/B 226.

[101] KrV, B 224.

[102] KrV, A 183/B 227.

[103] KrV, B 224: "Em toda mudança dos *fenômenos* permanece a *substância*"; KrV, A 182: "Todos os *fenômenos* contêm o permanente (*substância*) como o próprio objeto e o mutável como sua mera determinação"; KrV, A 184/B 227: "em todas as alterações no mundo permanece a *substância* e mudam tão somente os *acidentes*" e "em todos os fenômenos há algo permanente".

[104] KrV, A 189/B 232.

[105] Cf. KrV, A 189/B 232.

[106] Neste contexto, um momento do tratamento da segunda analogia, Kant volta ao critério empírico de uma substância, "na medida em que ela parece manifestar-se, não pela permanência do fenômeno, mas melhor e mais facilmente pela ação" (KrV, A 204/B 249). O que Kant parece ter esquecido de esclarecer é precisamente o que pode servir de critério empírico para a percepção da permanência do fenômeno. No mencionado contexto, Kant explora a implicação do conceito de substância no pensamento de um processo causal. A sequência no tempo é tomada como critério empírico, aliás, como "o único critério empírico do efeito em relação à causalidade da causa precedente" (KrV, A 204/B 249). Partindo da causalidade, poder-se-ia chegar finalmente à substância: "Esta causalidade leva ao conceito da ação, este ao conceito da força e, com isto, ao conceito da substância" (KrV, A 204/B 249). Como esses conceitos são tratados em todo bom manual de metafísica wolffiana, aliás indicados por Kant para quem quisesse completar a análise, estaríamos diante de uma recaída na metafísica dogmática caso não se pudesse interpretá-los nos termos propostos pela filosofia transcendental kantiana. Mais adiante se retorna ao problema, analisando o uso do conceito de força proposto pela filosofia transcendental (cf. capítulo V deste livro).

[107] KrV, B 232.

[108] KrV, B 233.

[109] KrV, B 234.

[110] Cf. KrV, B 234.

[111] KrV, A 191/B 236.

[112] KrV, B 257.

[113] Em alemão, *Wechselwirkung* (traduzido geralmente pela expressão "ação recíproca", por falta de melhor) significa uma relação causal recíproca, quer dizer, uma relação entre A e B em que tanto A é causa de estados em B quanto B é causa de estados em A. A exigência de que os objetos A e B se encontrem na relação de ação recíproca para que se possa considerá-los de fato simultâneos implica assim as exigências introduzidas pelos conceitos das relações substância-acidente e causa-efeito.

[114] KrV, B 291.

[115] KrV, B 291.

[116] KrV, B 291.

[117] KrV, B 293-294.

[118] KrV, B 292.

[119] KrV, B 276-277.

[120] KrV, B 277.

[121] KrV, B 275.

[122] KrV, B 275-6.

[123] Cf. KrV, A 598/B 626.

[124] Cf. KrV, A 219/B 265. Em outra passagem, é explicitada a maneira como isto ocorreria, dizendo-se que os postulados do pensamento empírico "dizem respeito à síntese da mera intuição (da forma do fenômeno), da percepção (da matéria dele) e da experiência (da relação destas percepções) em conjunto" (KrV, A 180/B 223), com o que os postulados acabam incorporando as três classes de princípios anteriormente tratadas em um nível transcendental superior.

[125] KrV, A 219/B 266.

[126] KrV, A 218/B 265-266.

[127] KrV, A 225/B 272.

[128] KrV, A 227/B 280.

[129] KrV, A 220/B 268.

[130] KrV, A 221/B 269.

[131] KrV, A 131/B 170.

[132] KrV, A 294/B 350.

[133] KrV, A 131/B 170.

[134] Cf. KrV, A 60/B 84ss.

[135] KrV, A 131/B 170.

[136] KrV, A 62/B 86.

[137] A metáfora é empregada por Hume no capítulo conclusivo do primeiro livro do *Tratado da natureza humana*, do qual fora publicada em 1771 uma tradução alemã feita por Hamann. Diante das precárias condições em que o primeiro livro do *Tratado* teria encontrado as faculdades cognitivas, Hume considera a ousadia de enfrentar os problemas da metafísica comparável à "temeridade de se lançar ao mar com o mesmo barco furado" (Hume, *Treatise of Human Nature*, p. 263) que mal escapara das dificuldades colocadas pelo simples conhecimento empírico. Sendo assim, Hume declara preferir acabar seus dias na rocha árida em que se encontra a se "aventurar por aquele oceano sem limites que se estende pela imensidão" (*ibidem*, p. 264). Por casualidade ou não, Kant emprega a metáfora sugerida por Hume em uma passagem que ocupa na *Crítica da razão pura* uma posição muito parecida com a utilizada no início do capítulo que encerra a parte analítica dessa obra, propondo uma parada reflexiva e um balanço do alcançado na investigação "da terra do

[103] KrV, B 224: "Em toda mudança dos *fenômenos* permanece a *substância*"; KrV, A 182: "Todos os *fenômenos* contêm o permanente (*substância*) como o próprio objeto e o mutável como sua mera determinação"; KrV, A 184/B 227: "em todas as alterações no mundo permanece a *substância* e mudam tão somente os *acidentes*" e "em todos os fenômenos há algo permanente".

[104] KrV, A 189/B 232.

[105] Cf. KrV, A 189/B 232.

[106] Neste contexto, um momento do tratamento da segunda analogia, Kant volta ao critério empírico de uma substância, "na medida em que ela parece manifestar-se, não pela permanência do fenômeno, mas melhor e mais facilmente pela ação" (KrV, A 204/B 249). O que Kant parece ter esquecido de esclarecer é precisamente o que pode servir de critério empírico para a percepção da permanência do fenômeno. No mencionado contexto, Kant explora a implicação do conceito de substância no pensamento de um processo causal. A sequência no tempo é tomada como critério empírico, aliás, como "o único critério empírico do efeito em relação à causalidade da causa precedente" (KrV, A 204/B 249). Partindo da causalidade, poder-se-ia chegar finalmente à substância: "Esta causalidade leva ao conceito da ação, este ao conceito da força e, com isto, ao conceito da substância" (KrV, A 204/B 249). Como esses conceitos são tratados em todo bom manual de metafísica wolffiana, aliás indicados por Kant para quem quisesse completar a análise, estaríamos diante de uma recaída na metafísica dogmática caso não se pudesse interpretá-los nos termos propostos pela filosofia transcendental kantiana. Mais adiante se retorna ao problema, analisando o uso do conceito de força proposto pela filosofia transcendental (cf. capítulo V deste livro).

[107] KrV, B 232.

[108] KrV, B 233.

[109] KrV, B 234.

[110] Cf. KrV, B 234.

[111] KrV, A 191/B 236.

[112] KrV, B 257.

[113] Em alemão, *Wechselwirkung* (traduzido geralmente pela expressão "ação recíproca", por falta de melhor) significa uma relação causal recíproca, quer dizer, uma relação entre A e B em que tanto A é causa de estados em B quanto B é causa de estados em A. A exigência de que os objetos A e B se encontrem na relação de ação recíproca para que se possa considerá-los de fato simultâneos implica assim as exigências introduzidas pelos conceitos das relações substância-acidente e causa-efeito.

[114] KrV, B 291.

[115] KrV, B 291.

[116] KrV, B 291.

[117] KrV, B 293-294.

[118] KrV, B 292.

[119] KrV, B 276-277.

[120] KrV, B 277.

[121] KrV, B 275.

[122] KrV, B 275-6.

[123] Cf. KrV, A 598/B 626.

[124] Cf. KrV, A 219/B 265. Em outra passagem, é explicitada a maneira como isto ocorreria, dizendo-se que os postulados do pensamento empírico "dizem respeito à síntese da mera intuição (da forma do fenômeno), da percepção (da matéria dele) e da experiência (da relação destas percepções) em conjunto" (KrV, A 180/B 223), com o que os postulados acabam incorporando as três classes de princípios anteriormente tratadas em um nível transcendental superior.

[125] KrV, A 219/B 266.

[126] KrV, A 218/B 265-266.

[127] KrV, A 225/B 272.

[128] KrV, A 227/B 280.

[129] KrV, A 220/B 268.

[130] KrV, A 221/B 269.

[131] KrV, A 131/B 170.

[132] KrV, A 294/B 350.

[133] KrV, A 131/B 170.

[134] Cf. KrV, A 60/B 84ss.

[135] KrV, A 131/B 170.

[136] KrV, A 62/B 86.

[137] A metáfora é empregada por Hume no capítulo conclusivo do primeiro livro do *Tratado da natureza humana*, do qual fora publicada em 1771 uma tradução alemã feita por Hamann. Diante das precárias condições em que o primeiro livro do *Tratado* teria encontrado as faculdades cognitivas, Hume considera a ousadia de enfrentar os problemas da metafísica comparável à "temeridade de se lançar ao mar com o mesmo barco furado" (Hume, *Treatise of Human Nature*, p. 263) que mal escapara das dificuldades colocadas pelo simples conhecimento empírico. Sendo assim, Hume declara preferir acabar seus dias na rocha árida em que se encontra a se "aventurar por aquele oceano sem limites que se estende pela imensidão" (*ibidem*, p. 264). Por casualidade ou não, Kant emprega a metáfora sugerida por Hume em uma passagem que ocupa na *Crítica da razão pura* uma posição muito parecida com a utilizada no início do capítulo que encerra a parte analítica dessa obra, propondo uma parada reflexiva e um balanço do alcançado na investigação "da terra do

entendimento puro" (KrV, A 235/B 294), antes de se aventurar pelo "vasto e tormentoso oceano, o lugar próprio da ilusão" (KrV, A 235/B 295).

[138] A demonstração de um possível uso regulador chega mesmo a ser caracterizada por Kant como "a dedução transcendental de todas as ideias da razão especulativa" (KrV, A 671/B 699). Uma vez que este uso regulador das ideias inclui o conceito de finalidade (cf., por exemplo, KrV, A 686-8/B 714-716), seria ainda possível tratar a teleologia da natureza (cf "A teleologia da natureza", no capítulo X da presente obra) como uma extensão da parte analítica da lógica transcendental, algo que Cohen de fato ensaiou em seu *A teoria da experiência de Kant*, no qual os conceitos de fim e finalidade cumprem em relação à descrição [*Beschreibung*] da natureza uma função análoga àquela que as categorias cumprem na explicação [*Erklärung*] dos fenômenos naturais (cf. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 656-658).

[139] Kant não emprega em parte alguma o termo *Schein* (que será traduzido por "ilusão") para falar dos equívocos envolvidos na sub-*reptícia confusão* do sensível com o inteligível, mas emprega termos com significados muito próximos, como *Täuschung* ["engano"; cf. KrV, B 331], *Blendwerke* [quimeras] ou "*praestigiae*" (que Licht traduz por "ilusões"; cf. MSI, AA 02: 413). De qualquer modo, não há que confundir "ilusão" neste sentido geral com a noção bem mais restrita da "ilusão transcendental", que só se constitui com o uso real da razão pura propriamente dita, como será visto adiante (capítulo VII).

Capítulo IV
O PARADOXAL PENSAMENTO DOS LIMITES DO PENSAMENTO

[1] MAN, AA 04: 474.

[2] MAN, AA 04: 474.

[3] MAN, AA 04: 474.

[4] Peter Strawson, *The Bounds of Sense*, London, New York, Routledge, 1966, p. 11 e 12.

[5] *Ibidem*, p. 12.

[6] Prol, AA 04: 351.

[7] KrV, A 246/B 303.

[8] Prol, AA 04: 351.

[9] Prol, AA 04: 351.

[10] Prol, AA 04: 352.

[11] Prol, AA 04: 353.

[12] Friedrich Heinrich Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Breslau, Loewe, 1787, p. 223. Uma reconstituição detalhada dos desdobramentos imediatos do problema se encontra em Juan Adolfo Bonaccini, *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.

[13] Cf. KrV, A 19/B 33.

[14] Depois que Jacobi e os idealistas posteriores fixaram nos termos mais grotescos o problema da coisa em si como o problema da afecção, passou-se a atribuir geralmente a Kant a solução desse problema pela afecção causal, até que, no fim do século XIX, ele foi retomado pelos neokantistas. Já Hermann Cohen incluiu um capítulo sobre "a coisa em si e as ideias" na segunda edição, de 1885, de seu *A teoria da experiência de Kant*, deixando, no entanto, intocado o problema da afecção. Hans Vaihinger, em seu longo, mas incompleto, comentário da *Crítica da razão pura*, apresenta já o histórico do problema, resumindo seu resultado na forma de um trilema: ou os objetos afetantes são as coisas em si mesmas ou os objetos no espaço ou ambos, admitindo-se, neste último caso, uma dupla afecção: uma afecção transcendental, pelas coisas em si mesmas, e uma afecção empírica, pelos objetos no espaço (cf. Hans Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, W. Spemann, 1892, v. 2, p. 53). Partindo da sugestão da alternativa de uma dupla afecção, Erich Adickes desenvolve, com o propósito de dar conta dos fundamentos da teoria kantiana do conhecimento, uma rebuscada teoria da dupla afecção que não passa, em última instância, de uma construção metafísica (cf., em particular, Erich Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlussel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen, Mohr, 1929, p. 58 e 59). Apesar do caráter obviamente metafísico da construção de Adickes, a qual certamente não se sustenta diante de uma análise crítica com base na própria filosofia transcendental de Kant, encontra-se ainda quem simpatize com ela, como Hebert Herring, que a considera uma "genial tentativa de solução" (cf. Herbert Herring, *Das Problem der Affektion bei Kant*, Köln, Bouvier, 1953, p. 21).

[15] Cf. KrV, B XXVI, A 249, A 251-252, B 306.

[16] Como bem lembrou Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, Bouvier, 1989, p. 44-55, Kant também fala do fenômeno neste sentido estrito como do objeto em si mesmo ou da coisa em si mesma (*Sache an sich selbst*, cf. KrV, A 45/B 63). Neste caso, lembra, no entanto, que se trata de uma distinção empírica, e não transcendental: "Ademais distinguimos certamente nos fenômenos aquilo que pertence essencialmente à intuição destes, e vale em geral para todo sentido humano, daquilo que lhe pertence apenas de maneira contingente, uma vez que não é válido na relação com a sensibilidade em geral, mas tão somente em uma posição ou organização particular deste ou daquele sentido. E então considera-se como o primeiro conhecimento um que representa o objeto em si mesmo, o segundo, contudo, representa apenas seu fenômeno. Mas esta distinção é tão somente empírica" (KrV, A 45/B 63). Para o fim da analítica transcendental, Kant também considera a distinção entre objetos como aparecem e objetos como são em si (característica, aliás, da *Dissertação* de 1770) como uma distinção "a ser entendida em sentido meramente empírico" (KrV, A 258/B 313). Nesta distinção empírica entre fenômeno e coisa em si, torna-se patente o duplo sentido do termo *Erscheinung*,

que poderia ser evitado em português traduzindo-o uma vez por "aparência", para o mero dado dos sentidos, e por "fenômeno", para o objeto conhecido na experiência, o qual não se reduz à particularidade dos sentidos de cada um, mas constitui precisamente o ponto em torno do qual diversos sujeitos se podem entender reciprocamente. Neste sentido estrito, o fenômeno sempre pressupõe a mediação categorial, constituindo o objeto dos juízos de experiência. Entende-se, portanto, facilmente o que Kant está elucidando com a distinção empírica entre fenômeno e objeto em si mesmo: trata-se da própria objetividade cognitiva em geral. Na distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si, no entanto, o próprio fenômeno é considerado na perspectiva crítica dos limites do conhecimento empírico, reconhecendo-se que um fenômeno, ainda que objeto pleno e legítimo do conhecimento humano, não esgota necessariamente tudo o que poderia ser o caso.

O tratamento dado por Prauss ao problema da coisa em si (as coisas consideradas em si mesmas, em contraposição às mesmas coisas consideradas como nos aparecem) elimina a diferença ontológica entre a coisa como objeto da experiência e a coisa em si. A rigor, o conceito de coisa em si deve ser tratado de tal maneira que sequer se decida sobre singularidade (coisa em si) ou pluralidade (coisas em si), uma vez que essas também são categorias que não devem sem mais ser estendidas além do âmbito da experiência. Nada fala a favor da tese de que a coisa em si tem uma natureza comparável às coisas que nos aparecem.

17 Prol, AA 04: 354.

18 Cf. KrV, A 254/B 310: "O conceito de um *númeno*, isto é, de uma coisa a ser pensada (tão somente por um entendimento puro) não como objeto dos sentidos, mas como uma coisa em si mesma."

19 KrV, A 249.

20 KrV, A 250.

21 KrV, A 251.

22 KrV, A 251.

23 KrV, B 306.

24 Cf. KrV, B 307.

25 Cf. KrV, B 309.

26 Cf. KrV, A 254/B 310.

27 KrV, A 234/B 310.

28 KrV, A 255/B 310-311.

29 KrV, A 255/B 311; "em sentido positivo" é acréscimo de B.

30 KrV, A 259-60/B 315.

31 Prol, AA 04: 356-357.

32 Prol, AA 04: 357.

Capítulo V
CIÊNCIA MODERNA E DETERMINAÇÃO DOS LIMITES DA RAZÃO

1 Prol, AA 04: 353.

2 Galileo Galilei, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems, Ptolomaic and Copenican*, trad. Stillman Drake, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1962, p. 101.

3 *Ibidem*, p. 104.

4 *Ibidem*, p. 234.

5 Isaac Newton, *The Principia*: Mathematical Principles of Natural Philosophy, trad. I. Bernard Cohen e Anne Whitman Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1999, p. 382.

6 *Ibidem*, p. 382.

7 *Ibidem*, p. 943.

8 Isaac Newton, *Optics*, Chicago, London, Britannica, 1952, p. 531.

9 TG, AA 02: 370.

10 TG, AA 02: 370.

11 TG, AA 02: 370.

12 TG, AA 02: 371.

13 TG, AA 02: 371.

14 ÜGTP, AA 08: 180.

15 Veja a respeito o escólio geral acrescentado na edição de 1713 dos *Principia*, no qual Newton explicita o ponto, recusando-se também a avançar uma hipótese sobre a possível causa da gravitação.

16 MAN, AA 4: 509.

17 KrV, A 82/B 108.

18 KrV, A 648/B 676.

19 KrV, A 648-649/B 676-677.

20 O exemplo, aliás, não é nada casual, tratando-se de um ponto amplamente discutido no século XVIII. A redução de todas as representações da mente humana a uma única força fundamental é um programa proposto desde Leibniz, que sugeria, em seu sistema da harmonia preestabelecida, uma redução espiritualista; nisto era em geral seguido pelos wolffianos. Em contraposição, circulava o programa de uma redução materialista, fortemente presente nos primórdios da fisiologia. Ensaiando uma redução fisiologista, encontramos, em meados do século, Charles Bonnet, que serviu de referência a Johann Nicolas Tetens em sua obra de 1777. Nesta obra, tanto o

programa reducionista dos leibnizianos quanto o de Bonnet, representando os fisiologistas, são tratados como hipóteses, o que pode ter chamado a atenção de Kant para o uso hipotético de princípios explicativos, no caso, de uma força fundamental de que se derivariam todas as faculdades da mente humana. Hoje ilustraríamos melhor a distinção entre os dois tipos de forças recorrendo ao empenho de muitos físicos em chegar a uma unificação das quatro forças fundamentais atualmente reconhecidas. Cada uma destas forças fundamentais (a saber, gravitação, eletricidade, força nuclear fraca e força nuclear forte) constitui uma aplicação do conceito de força como conceito puro derivativo do entendimento; são fundamentais no sentido de originárias ou não derivativas. Já a força fundamental a que, dentro de um programa de unificação, deveriam ser reduzidas aquelas quatro corresponde, na sistemática kantiana, a uma ideia da razão pura, cumprindo uma função bem diferente, mas igualmente importante na teoria científica como um todo.

[21] KrV, A 649/B 677.

[22] KrV, A 649/B 677.

[23] KrV, A 649-50/B 677-678.

[24] KrV, A 650/B 678.

[25] KrV, A 650/B 678.

[26] KrV, A 646/B 674.

[27] KrV, A 646-647/B 674-675.

[28] Newton, *The Principia*, p. 382.

[29] KrV, A 647/B 675.

[30] KrV, A 647/B 675.

[31] KrV, B 115. Deve chamar a atenção do leitor o fato de que estes critérios para uma boa hipótese (que bem poderiam constar de um tratado de metodologia contemporânea a título de regras para o procedimento hipotético-dedutivo) são mencionados meramente para ilustrar um possível uso lógico das noções de "unidade", "verdade" e "perfeição", ou seja, dos transcendentais da escolástica. Kant repercute em sua obra certa resistência a admitir hipóteses, uma tendência comum no século XVIII e que tem sua origem na recusa final da parte de Newton de considerar sua força de gravitação uma simples hipótese. O tema, certamente essencial para a compreensão da ciência moderna de um ponto de vista metodológico, tornou-se um tópico menor das lógicas formais (nas quais é tratado em contraposição à certeza, portanto deficitariamente), até degenerar, na lógica de George Friedrich Meier, por exemplo, empregada por Kant, numa simples opinião filosófica ou erudita. Na busca de critérios para o emprego de hipóteses, Kant retoma o texto de Meier, do qual conseguiu arrolar nada menos do que oito regras a serem observadas no uso de hipóteses ou opiniões filosóficas (cf. George Friedrich Meier, Auszug aus der Vernunftlehre, em Kant, AA 16: 463-464). Nas reflexões ligadas a este parágrafo, trata-se sempre também do uso de hipóteses na ciência, por exemplo, "a hipótese do movimento da Terra" (Refl

2675, AA 16: 463) ou "o sistema de Copérnico" (Refl 2680, AA 16: 468). No contexto da recepção da física newtoniana no século XVIII, entende-se por que Kant evitou, na *Crítica da razão pura*, associar o uso de hipóteses ao entendimento, admitindo-o apenas como uma função metodológica da razão pura.

[32] KrV, A 648/B 676.

[33] KrV, A 651/B 679.

[34] KrV, A 772/B 800.

[35] Cf. KrV, A 179-180/B 222-223 e A 236/B 296.

[36] Cf. KrV, B 692.

[37] KrV, A 664/B 692.

[38] Cf. KrV, B 355 e B 692.

[39] KrV, A 321/B 378.

[40] KrV, A 307/B 364.

[41] KrV, A 307/B 364.

[42] KrV, A 322/B 378-379.

[43] KrV, A 322/B 378-379. Esta correlação entre universalidade e totalidade parece incongruente com a correlação estabelecida na analítica transcendental entre juízos universais e unidade, correspondendo ali a totalidade aos juízos singulares (cf. KrV, A 70 e 80/B 95 e 106). Nas notas de aula, encontra-se também outra correlação: "Num juízo, a proposição singular expressa a unidade, a particular [expressa] a pluralidade e a universal [expressa] a *omnitudo*. Uma proposição universal expressa a ligação do plural que se encontra sob o conceito universal ou antes a ligação na esfera de um conceito" (Refl 4700, AA 17: 679). Seja qual for a posição em relação a esta dificuldade na harmonização dos textos, o importante é perceber a estreita relação entre estes conceitos, evitando-se assim uma multiplicação desnecessária dos princípios da razão.

[44] KrV, A/B 111.

[45] KrV, A 322/B 3789.

[46] KrV, A 308/B 364. Uma interessante sugestão de como entender esta dupla face do princípio da razão se encontra em Michelle Grier, que alega ser preciso interpretar objetivamente o princípio para que possa ser aplicado, funcionando este em sua interpretação objetiva como condição de aplicação do princípio tomado meramente como máxima subjetiva, numa relação análoga àquela existente entre a categoria e seu esquema explicitada na analítica transcendental. Referindo-se ao princípio em sua interpretação meramente lógica por P_1 e em sua interpretação transcendental por P_2, a autora afirma: "Na interpretação dada aqui, P_2 deve ser visto como uma pressuposição transcendental ou como o que pode ser dito uma 'condição de aplicação' de P_1" (Michelle Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 126). Na linha

desta interpretação, é possível dar conta daquelas passagens em que Kant insiste que não é possível usar aquela máxima lógica da razão sem lhe conferir uma interpretação objetiva de algum tipo.

47 KrV, A 308/B 365.

48 KrV, A 310/B 366.

49 KrV, A 323/B 379.

50 KrV, A 323/B 379-380.

51 KrV, A 333/B 390.

52 KrV, A 321/B 378.

53 KrV, A 333-4/B 390-391.

54 KrV, A 334/B 391.

55 KrV, A 334/B 391.

56 KrV, A 334/B 391.

57 KrV, A 323/B 380.

58 Tem chamado a atenção de muitos comentadores que Kant tenha tratado desta função reguladora das ideias da razão em um apêndice (não seria apropriado falar de um mero apêndice, pois no século XVIII é comum usar apêndices para tratar de assuntos capitais) à dialética transcendental, tornando difícil sua relação com o que é tratado na analítica transcendental. Nos *Prolegômenos*, Kant considera o mencionado apêndice um mero escólio, não sendo, pois, uma parte da própria ciência (cf. Prol, AA 04: 363-364). Em vez de ver nisto uma incoerência, parece mais apropriado conceder que este tópico era secundário na perspectiva sistemática de Kant, tendo se tornado central apenas a partir do momento em que o problema da constituição de uma teoria científica sistemática se tornou urgente. Ora, isto só se deu com o surgimento de teorias científicas rivais: na matemática, com as geometrias não euclidianas, e na física, com a teoria de Albert Einstein. É bom não esquecer que, no século XVIII, a teoria física de Newton não tem rival, o que tornava menos urgentes questões pertinentes à constituição da própria teoria enquanto tal.

59 KrV, A 771/B 799.

Capítulo VI
PROCEDIMENTOS ANALÓGICOS NA FILOSOFIA CRÍTICA

1 KrV, A 665/B 693.

2 Cf. FM, AA 20: 332.

3 Os procedimentos de apresentação constituem, por esta razão, o tema central da leitura semântica da filosofia transcendental kantiana, tal qual proposta por Zeljko Loparic, em seu *A semântica transcendental de Kant*. A ênfase recai neste projeto naturalmente sobre o capítulo do esquematismo dos conceitos puros do entendimento, como, aliás, já tendia a fazer a leitura proposta por Heidegger. O programa de uma interpretação semântica da filosofia transcendental nos leva, então, a explorar os diversos lugares em que Kant lança mão da simbolização dos conceitos da razão pura.

4 FM, AA 20: 279.

5 FM, AA 20: 279-280.

6 FM, AA 20: 280.

7 FM, AA 20: 280.

8 KrV, A 665/B 693.

9 KrV, A 666/B 694.

10 KrV, A 674/B 703.

11 Prol, AA 04: 357.

12 Prol, AA 04: 359.

13 Prol, AA 04: 359.

14 Prol, AA 04: 359-360.

15 KrV, A 686-687/B 714-715.

16 Cf. KrV, A 689/B 717ss.

17 Cf. KrV, A 692/B 720.

18 KrV, A 698/B 726.

19 KU, B 295.

20 Prol, AA 04: 357.

21 FM, AA 20: 280.

22 RGV, AA 06: 65.

23 Tratamento mais detalhado pode ser encontrado em meu artigo "Symbolization in Kant's Critical Philosophy", publicado em Frederik Rauscher e Daniel Omar Perez (org.), *Kant in Brazil*, Rochester, New York, Rochester University Press, 2012, p. 348-358.

24 Somente em relação às ideias transcendentais da imortalidade, da liberdade e de Deus mantém-se a necessidade de uma interpretação ontológica, posto que elas constituem pressupostos *teóricos* necessários do domínio prático da razão pura. Mas sua relevância é circunscrita a este mesmo domínio prático, não sendo possível determiná-las a não ser na exata medida em que decorrem da validade da lei moral.

[25] RGV, AA 06: 65.

[26] RGV, AA 06: 65.

[27] Cf. KU, § 59.

Capítulo VII
A DIALÉTICA TRANSCENDENTAL: LÓGICA DA ILUSÃO E CATARSE METAFÍSICA

[1] KrV, A 10-11/B 24.

[2] KrV, A 11/B 25.

[3] Como a crítica da razão pura constitui propriamente a teoria kantiana da razão (uma teoria crítica da razão!), os movimentos característicos da reflexão, no sentido que Kant lhe confere, foram vistos desde logo como insuficientes para dar conta da razão. A busca de uma teoria da razão que não se esgotasse na dialética negativa e nos procedimentos reflexionantes animava os sistemas pós-kantianos, de Reinhold a Hegel.

[4] FM, AA 20: 273.

[5] KrV, B 21.

[6] KrV, B 22.

[7] Em seu esforço para expor a concepção kantiana da ilusão transcendental em toda a sua complexidade, Michelle Grier faz um aporte significativo para a compreensão da *Crítica da razão pura* ao insistir na necessidade de diferenciar três momentos de confusão transcendental: "Neste contexto, defendo que a doutrina da ilusão transcendental deve ser distinguida do tratamento do emprego transcendental do entendimento. Ademais, uma vez que o emprego transcendental do entendimento, tanto quanto a confusão de fenômenos e coisas em si mesmas, é o que caracteriza o "realismo transcendental", sustento ainda que a doutrina da ilusão deve ser diferida da adoção de qualquer posição no sentido do realismo transcendental. Por causa disto, os esforços de Kant para solapar o realismo transcendental não levam a nenhuma rejeição direta da doutrina da ilusão transcendental. Mais especificamente, sustento que, mesmo se fôssemos nos livrar do realismo transcendental, ainda continuaríamos, na visão de Kant, sujeitos à ilusão transcendental" (Michelle Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 101). Mesmo Henry E. Allison admite, na edição revisada e ampliada de seu livro sobre o idealismo transcendental de Kant, ter confundido ilusão transcendental e realismo transcendental na primeira versão de sua obra, reconhecendo sua dívida para com o trabalho de Grier na revisão deste quesito (cf. Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*: An Interpretation and Defense, New Haven, London, Yale University Press, 2004, p. 498).

[8] KrV, A 297/B 353.

[9] KrV, A 297/B 353-354.

[10] KrV, A 298/B 354-355.

[11] Allison trata o realismo transcendental, de forma consequente, como "o pressuposto comum, ponto de vista, preconceito ou confusão compartilhados por todos os filósofos que não aderem à visão crítica" (Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, p. 23). Constituindo a alternativa comum à filosofia crítica ou, neste ponto, ao idealismo transcendental, o pensamento de Allison registra também a parcimônia na explicitação deste conceito de realismo transcendental, limitada a duas passagens da *Crítica da razão pura*.

[12] Na frase precedente, Kant define seu conceito de idealismo transcendental: "Mas entendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina segundo a qual os consideramos em conjunto como meras representações e não como coisas em si mesmas, e de acordo com a qual tempo e espaço são apenas formas sensíveis de nossa intuição, mas não determinações dadas por si ou condições dos objetos como coisas em si mesmas" (KrV, A 369). Não surpreende que os primeiros leitores tenham associado a doutrina de Kant ao idealismo de um Berkeley, pois para onde mais podia levar a consideração dos objetos de nosso conhecimento como "meras representações"? É claro que a doutrina apresentada no conjunto da estética e da analítica transcendentais, mesmo na primeira edição da *Crítica da razão pura*, é mais diferenciada do que isto. Em resposta às objeções que lhe foram feitas, Kant propôs uma atenuação já nos *Prolegômenos*, preferindo chamar seu idealismo de "idealismo formal" (cf. Prol, AA 04: 337) ou "idealismo crítico" (cf. Prol, AA 04: 294 e 375). Na segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant acrescenta em nota que seu idealismo pode ser chamado também de "idealismo formal" (cf. KrV, B 519). Como o idealismo transcendental de Kant foi objeto de defesa da vasta obra de Allison, não é necessário retomar mais detalhadamente o tópico. Talvez fosse útil acrescentar que, nesta contraposição entre idealismo e realismo (tão ruidosa no desenvolvimento do idealismo alemão), deveria ser levado em consideração, antes de mais nada, o conceito de realidade e seus derivados tal como se apresentam na própria analítica transcendental. Sem este marco de referência, a distinção rapidamente se afunda na indistinção dos debates tradicionais.

[13] KrV, A 369.

[14] KrV, A 490-1/B 518-519.

[15] Prol, AA 04: 374.

[16] "Uso transcendente" e "uso transcendental" são expressões empregadas como equivalentes, mas Kant parece contrapor "transcendente" a "imanente" (ou seja, restrito ao âmbito da experiência possível), enquanto "uso transcendental" é contraposto a "uso empírico" (cf. KrV, A 295-296/B 352 e A 308/B 365). O que não implica que "transcendental" e "transcendente" também sejam equivalentes; as ideias transcendentais, por exemplo, podem ter um uso imanente, contestando-se seu uso transcendente: são transcendentais, mas não transcendentes em si mesmas, caracterizando-se como transcendente apenas certo uso que se pretenderia delas fazer (cf. KrV, B 671).

[17] Cf. KrV, A 296/B 352-353.

[18] KrV, A 238/B 298.

[19] KrV, A 296/B 352.

[20] Cf. KrV, A 56/B 81.

[21] KrV, A 244/B 302.

[22] KrV, A 296/B 352.

[23] KrV, A 341/B 399.

[24] KrV, B 410-411.

[25] KrV, B 411.

[26] Relativamente à filosofia transcendental kantiana, é ilícito expor as meras relações do pensamento pela categoria da substância, quer dizer, aplicar o conceito de substância ao mero pensamento, porque para tanto seria necessário algo permanente, "o que não me é dado de maneira alguma na intuição interna enquanto penso a mim mesmo" (KrV, B 420). Assim como a determinação das relações temporais requer a relação a objetos da intuição externa, também o estabelecimento da permanência do sujeito do pensamento requer a relação a objetos permanentes na intuição externa (cf. "As analogias da experiência e sua função na determinação da consciência empírica de si mesmo e do tempo" no capítulo III desta obra).

[27] KrV, A 420/B 448.

[28] KrV, A 450/B 422.

[29] KrV, A 406/B 433.

[30] Cf. KrV, B 437-442.

[31] KrV, A 415/B 443.

[32] Cf. KrV, A 417/B 445.

[33] KrV, A 417/B 445.

[34] KrV, A 417/B 445.

[35] KrV, A 416/B 444.

[36] KrV, A 498/B 526-527.

[37] KrV, A 424/B 454.

[38] KrV, A 427/B 455.

[39] KrV, A 434/B 462.

[40] KrV, A 435/B 463.

[41] KrV, A 444/B 472.

[42] KrV, A 445/B 473.

[43] KrV, A 452/B 480.

[44] KrV, A 453/B 481.

[45] KrV, A 789/B 817.

[46] Cf. George Friedrich Meier, Auszug aus der Vernunftlehre, em Kant, AA 16: 488-449.

[47] Cf. KrV, A 491/B 519 e A 506/B 534.

[48] KrV, A 568/B 596.

[49] KrV, A 571/B 599.

[50] Cf. KrV, A 573/B 601.

[51] KrV, A 575/B 603.

[52] KrV, A 583/B 611.

[53] KrV, A 625/B 653.

[54] KrV, A 629/B 657.

[55] KrV, A 606-607/B 634-635.

[56] KrV, A 607/B 635.

[57] Como aquela parte da teologia racional que se baseia no argumento ontológico, isto é, que "acredita conhecer a existência [de Deus] por meio de meros conceitos e sem o auxílio do mínimo de experiência" (KrV, A 632/B 660), é denominada "ontoteologia", pode-se ver no desmonte do argumento ontológico a destruição do discurso ontoteológico.

[58] Como conceito do pensamento empírico, a existência apenas estabelece a relação do conceito de um objeto com o conjunto da experiência como sendo nele dado. A analítica transcendental define, portanto, um conceito de existência como categoria aplicada na experiência (esquematizada); para lá do domínio da experiência não se tem nenhum fundamento para uma asserção existencial: "Se queremos, ao contrário, pensar a existência apenas por meio da categoria pura, não é de se admirar que não podemos indicar nenhuma nota característica para distingui-la da mera possibilidade" (KrV, A 601/B 629).

[59] KrV, A 598/B 626.

[60] KrV, A 598/B 626.

[61] O conceito de ser é o conceito mais elementar da ontologia tradicional. Kant, entretanto, só o considera no contexto da demonstração da existência de Deus, quando é tomado como sinônimo de existência.

[62] KrV, A 598/B 626.

[63] Cf. KrV, A 601/B 629.

[64] KrV, A 599/B 627.

[65] KrV, A 799-800/B 827-828.

Capítulo VIII
A FUNÇÃO DEFENSIVA DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

[1] KrV, A 849/B 877.

[2] Herbert James Paton, *The Categorical Imperative*: A Study in Kant's Moral Philosophy, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, p. 266.

[3] *Ibidem*, p. 266.

[4] Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*: Die Grundlegung der modernen Philosophie, München, Beck, 2003, p. 213.

[5] KrV, B XXX. A concentração da doutrina das ideias transcendentais em torno das ideias de Deus, liberdade e imortalidade atende a fins eminentemente práticos, explicando-se assim sua introdução na segunda edição da *Crítica da razão pura*. Nesta edição de 1787, além da citada passagem do prefácio, a tríade se encontra ainda em nota acrescentada à dialética transcendental: "A metafísica tem como fim próprio de sua investigação apenas três ideias: *Deus*, *liberdade* e *imortalidade*, de tal maneira que o segundo conceito ligado ao primeiro deve conduzir ao terceiro como uma conclusão necessária. Tudo com que esta ciência se ocupa além disto lhe serve meramente como meio para chegar a estas ideias e sua realidade. Ela não precisa destas para a finalidade da ciência da natureza, mas para ultrapassar a natureza. A compreensão delas as tornaria dependentes apenas da faculdade da razão especulativa, e de nada mais, a *teologia*, a *moral* e, pela ligação de ambas, a *religião*, portanto os fins supremos de nossa existência" (KrV, B 395). Quer dizer, se fosse possível ter conhecimento objetivo (compreensão) destas ideias, decidir-se-ia já neste conhecimento o destino da moral. Uma estratégia de defesa da moral no domínio teórico só é possível, portanto, porque não há conhecimento objetivo acerca destas ideias. O contexto de origem desta concentração da doutrina das ideias é claramente o da elaboração da doutrina moral em meados dos anos de 1780, encontrando-se pela primeira vez no prefácio do opúsculo de 1786 sobre os fundamentos metafísicos da ciência natural. Nesse texto, Kant admite que a metafísica pouco pode contribuir para o conhecimento da natureza, devendo-se seu interesse na verdade à outra motivação: "se é permitido traçar os limites de uma ciência, não apenas segundo a natureza de seu objeto e da maneira específica de conhecê-lo, mas também segundo o fim que se tem em vista com a própria ciência num uso ulterior, e se se descobre que a metafísica não ocupou até agora e não ocupará no futuro tantas cabeças para com ela estender o conhecimento da natureza (o que se faz muito mais fácil e seguramente pela observação, experimentação e aplicação da matemática a fenômenos externos), mas para chegar ao conhecimento daquilo que se encontra além de todos os limites da experiência [a saber], Deus, liberdade e imortalidade, então há um ganho na promoção desta intenção ao livrá-la de um rebento que certamente brota de sua raiz, mas que atrapalha seu crescimento regular" (MAN, AA 04: 477).

[6] Refl 6317, AA 18: 626.

[7] Cf. KpV, A 3.

[8] Cf. KU, B XIII.

[9] Refl 4982, AA 18: 50.

[10] Refl 4928, AA 18: 31.

[11] Refl 5039, AA 18: 69-70.

[12] Refl 5119, AA 18: 97.

[13] Refl 5464, AA 18: 190.

[14] KrV, A 777/B 805.

[15] KrV, A 778/B 806.

[16] KrV, A 776/B 804.

[17] Refl 5471, AA 18: 192.

[18] As diversas assimetrias entre as duas primeiras *Críticas* não deveriam nos levar a ignorar uma possível continuidade do programa crítico tal qual era formulado já em 1772 numa carta a Marcus Herz: "posso dizer que atingi o essencial de meu objetivo e que agora estou em condições de apresentar uma crítica da razão pura contendo a natureza do conhecimento teórico tanto quanto do prático, na medida em que ele é apenas intelectual, e da qual executarei primeiro a primeira parte, que contém as fontes da metafísica, seu método e limites, e depois os princípios puros da moralidade" (Br, AA 10: 126-127). Segundo o propósito anunciado nesta carta, a crítica da razão pura deveria cobrir tanto o domínio teórico quanto o prático. No desenvolvimento do programa, ao passar à execução da primeira parte, foi se delineando uma crítica da razão pura especulativa (voltada ao conhecimento teórico), postergando-se a execução da segunda parte, que daria origem a uma crítica da razão pura prática (cujo programa é explicitamente formulado na *Fundamentação da metafísica dos costumes*). Muitas das assimetrias entre as duas obras se devem precisamente à substituição do programa de uma crítica da razão pura prática pelo de uma crítica da razão prática, o que ocorre somente depois de 1785, ano de publicação da *Fundamentação*.

[19] Sugestão de Benno Erdmann, editor dos *Prolegômenos* na edição da Academia, para completar a frase, lacunar no original.

[20] Prol, AA 04: 362-363.

[21] Prol, AA 04: 363.

[22] KrV, A 383.

[23] KrV, A 383-384.

[24] Prol, AA 04: 363.

[25] KrV, A 466/B 494.

[26] Prol, AA 04: 363.

[27] KrV, A 641/B 669.

[28] Prol, AA 04: 363.

Capítulo IX
O LUGAR DA LEGISLAÇÃO MORAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS

[1] KpV, A 73.

[2] KpV, A 74.

[3] KpV, A 82.

[4] KpV, A 83.

[5] KpV, A 84.

[6] KpV, A 84-85.

[7] KpV, A 85.

[8] A par de um sem-número de artigos sobre este tópico, caberia mencionar particularmente dois livros exclusivamente dedicados a ele: Klaus Konhardt, *Die Einheit der Vernunft*: Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants, Königstein, Forum Academicum, 1979; Susan Neiman, *The Unity of Reason*: Rereading Kant, Oxford, Oxford University Press, 1994. Ambos acentuam o primado da razão prática, o que é certamente essencial para se obter uma visão de conjunto.

[9] GMS, AA 04: 391.

[10] KpV, A 218.

[11] KpV, A 163.

[12] Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1966, p. 48.

[13] *Ibidem*, p. 50 e 51.

[14] Cf. GMS, AA 04: 416.

[15] GMS, AA 04: 416.

[16] KpV, A 87.

[17] KpV, A 241.

[18] KpV, A 98-99.

[19] KpV, A 99.

[20] KpV, A 241-242.

[21] WDO, AA 08: 138.

[22] Cf. WDO, AA 08: 139.

[23] WDO, AA 08: 141.

[24] WDO, AA 08: 139.

[25] WDO, AA 08: 140.

[26] WDO, AA 08: 142.

[27] KpV, A 233.

[28] KpV, A 219. Uma análise bastante esclarecedora dos níveis em que se desdobra o sumo bem na filosofia moral kantiana pode ser encontrada em Victoria Wike, *Kant on Happiness in Ethics*, New York, SUNY Press, 1994.

[29] KpV, A 224.

[30] KpV, A 226.

[31] MS, AA 06: 217.

[32] MS, AA 06: 387.

[33] MS, AA 06: 371.

[34] MS, AA 06: 372.

[35] MS, AA 06: 387.

[36] Cf. RGV, AA 06: 27.

[37] RGV, AA 06: 94.

[38] Cf. RGV, AA 06: 94.

[39] IaG, AA 08: 22.

[40] IaG, AA 08: 22.

[41] IaG, AA 08: 22.

[42] MS, AA 06: 311.

[43] MS, AA 06: 372.

[44] IaG, AA 08: 24.

[45] MS, AA 06: 355.

[46] Cf. ZeF, AA 08: 362, 368 e 386.

[47] KpV, A 74-75.

[48] Cf. KpV, A 75.

[49] KpV, A 75.

[50] Cf. Ricardo Terra, A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana, *Filosofia Política*, v. 4, p. 49-65, 1987. Esse texto foi posteriormente integrado a Ricardo Terra, *A política tensa*: ideia e realidade na filosofia da história de Kant, São Paulo, Iluminuras, 1995.

[51] Cf. Immanuel Kant, *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2014.

[52] MS, AA 06: 214.

[53] MS, AA 06: 218.

[54] MS, AA 06: 218-219.

[55] Cf. MS, AA 06: 213.

[56] MS, AA 06: 219.

[57] MS, AA 06: 219.

[58] MS, AA 06: 219.

[59] Cf. MS, AA 06: 229.

[60] MS, AA 06: 223.

[61] MS, AA 06: 222.

[62] MS, AA 06: 223.

[63] MS, AA 06: 230.

[64] MS, AA 06: 231.

[65] MS, AA 06: 232.

[66] MS, AA 06: 256.

Capítulo X
CRÍTICA E TELEOLOGIA

[1] ÜGTP, AA 08: 159.

[2] ÜGTP, AA 08: 160.

[3] ÜGTP, AA 08: 179.

[4] ÜGTP, AA 08: 179.

[5] ÜGTP, AA 08: 182.

[6] KU, B IX.

[7] Br, AA 10: 490; trata-se de uma carta a Christian G. Schütz de 25 de junho de 1787.

[8] Cf. a carta a Ludwig Heinrich Jakob de 11 de setembro de 1787: "Agora minha *Crítica da razão prática* está com Grunert [o editor]" (Br, A9A 10: 494).

[9] Br, AA 10: 513.

[10] Br, AA 11: 39.

[11] Em carta a Franéois Théodore de la Garde de 21 de janeiro de 1790, Kant anuncia o envio do texto: "envio ainda 17 folhas da introdução (que talvez devam ser por mim encurtadas)" (Br, AA 11: 122).

[12] EEKU, AA 20: 243-244.

[13] EEKU, AA 20: 244.

[14] KU, B 292-293.

[15] Os §§ 75 a 78 da *Crítica da faculdade do juízo* investigam esta peculiaridade de nossa faculdade cognitiva, que nos deixa desamparados no tratamento de algo tão fundamental como o conceito de fim natural. John H. Zammito pretende mesmo que estes parágrafos "representem o coração de toda a obra" (John H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1992, p. 248), o que é ir longe demais na apreciação daquilo que é tratado ali. Pode-se concordar em parte, na medida em que estes parágrafos constituem o coração da "Crítica da faculdade do juízo teleológica". O coração da obra como um todo se encontra antes nos §§ 30 a 38, em que é realizado o empreendimento essencial de legitimar transcendentalmente o princípio da finalidade subjetiva em vista apenas dos juízos de gosto. Não existe dedução transcendental na teleologia, e a finalidade objetiva da natureza "é um princípio crítico da razão para a faculdade do juízo reflexionante" (KU, B 333), o que significa que ela deve ser tratada nos moldes da limitação imposta à razão em seu uso regulador. Tentando localizar uma dedução transcendental do princípio da finalidade para a faculdade do juízo em geral, Reinhard Brandt acaba por encontrar uma (a única?) na primeira versão da introdução à *Crítica da faculdade do juízo*! (cf. Reinhard Brandt, The Deductions in the *Critique of Judgment*: Comments on Hampshire and Horstmann, em Eckart Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*: The Three *Critiques* and the *Opus postumum*, Stanford, Stanford University Press, 1989, p. 185).

[16] KU, B 295.

[17] Digo aparentemente dogmático, porque se trata de uma licença de linguagem, cujo arcabouço conceitual se reduz ao uso regulador da ideia de finalidade em relação à natureza, uso esse legitimado pela primeira *Crítica*. Mas somente na terceira *Crítica* será explicitado o que é licença de linguagem e o que é propriamente pensamento crítico da relação entre a natureza e a história do gênero humano.

[18] IaG, AA 08: 17.

[19] IaG, AA 08: 18.

[20] IaG, AA 08: 27.

[21] IaG, AA 08: 19.

[22] IaG, AA 08: 21.

[23] ÜGTP, AA 08: 182-183.

[24] Cf. a carta a K. L. Reinhold de dezembro de 1787, Br, AA 10: 513-515.

[25] Nesta medida, faz sentido falar com Zammito de uma "virada ética", no contexto de formação da *Crítica da faculdade do juízo*, como uma terceira virada, depois da virada no sentido de uma fundamentação transcendental da estética e da virada cognitiva, centrada na investigação dos pressupostos do pensamento de um ser orgânico: "Mas minha tese mais importante é que houve ainda uma terceira virada, ocorrida no fim do verão ou início do outono de 1789, que chamo de virada ética. Esta virada ética resultou diretamente da luta de Kant contra o panteísmo e introduziu um tom muito mais metafísico

na obra como um todo, enfatizando a ideia do suprassensível como o fundamento tanto da liberdade subjetiva quanto da ordem natural" (Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, p. 7). Em consequência, Zammito reconstitui a composição da *Crítica da faculdade do juízo* em três etapas: a da fundamentação transcendental dos juízos de gosto, que leva à descoberta de uma faculdade do juízo reflexionante fundamental na segunda etapa; a da exploração do princípio da faculdade do juízo reflexionante para repensar o pensamento teleológico aplicado a seres orgânicos; e, finalmente, a da reflexão sobre a destinação última da humanidade, com base em conceitos morais.

[26] KU, B 391.

[27] KU, B 391.

[28] KU, B 391.

[29] KU, B 395.

[30] KU, B 394.

[31] IaG, AA 08: 28.

[32] Cf. IaG, AA 08: 27.

[33] TP, AA 08: 310.

[34] ZeF, AA 08: 360.

[35] ZeF, AA 08: 365.

[36] TP, AA 08: 308-309.

[37] TP, AA 08: 308.

[38] Cf. SF, AA 07: 84.

[39] Este enquadramento moral marca particularmente a interpretação do belo como símbolo da moralidade e a concepção kantiana do sublime.

Capítulo XI
O GOSTO E A FINALIDADE SUBJETIVA

[1] Em *Kant e o fim da metafísica*, Gérard Lebrun punha em dúvida uma leitura já quase comum da mudança de título ("Crítica do gosto" para "Crítica do juízo") como indicando uma mudança mais fundamental de propósito: "Se isto fosse verdade – mas a leitura da *Correspondência* não o sugere de forma alguma –, seria preciso admitir que uma meditação sobre o gosto, da qual nada impunha a urgência, teria revelado a Kant a profundidade da *Reflexão*. Em um piscar de olhos, o autor das *Observações sobre o belo* (bastante banais, se as comparamos com a literatura contemporânea sobre o mesmo tema) teria tornado possível a compreensão moderna da arte (...) Preferimos pensar que o gênio de Kant está alhures, que a *Reflexão* é outra aventura (o aprofundamento, tornado necessário, da própria noção de 'crítica') e que, longe de desvelá-la de maneira contingente, o estudo do gosto inscreve-se nela" (Gérard Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 396). Não resta dúvida de que a crítica do gosto se insere no programa geral da filosofia crítica e que esta é animada desde logo pela reflexão, merecendo que se a chame de "filosofia da reflexão", como faz Hegel, em *Fé e saber*. Neste sentido, poder-se-ia dizer também que a crítica do gosto leva a um aprofundamento da ou a um recuo para a esfera da reflexão, essencial para o propósito niilista (destruidor da metafísica clássica) da obra de Lebrun. Este prefere, no entanto, considerar a crítica do gosto como um episódio de aplicação da reflexão, a qual anima já toda a obra crítica. Seguindo nesta direção, a ordem de constituição dos temas seria a seguinte: "É notável que, na *Primeira introdução*, esteja em questão primeiramente e sobretudo o *Reflektieren* em geral, quer dizer, a nova concepção da finalidade – em seguida o juízo reflexionante estético, seu melhor paradigma –, enfim o juízo teleológico, que só lhe pertence sob reservas. O autor teria deliberadamente embaralhado as cartas e reconstituído artificialmente o movimento de seu pensamento?" (*ibidem*, p. 396). O "embaralhamento" a que se refere Lebrun é a versão que Kant dá, na primeira versão da introdução à terceira *Crítica*, da ordem em que se foram colocando os problemas: "a possibilidade de um juízo estético e ainda assim fundamentado em um princípio *a priori*, isto é, de um juízo de gosto (...) requer sem dúvida uma crítica da faculdade do juízo como uma faculdade de princípios transcendentais próprios (igual ao entendimento e à razão), qualificando-se, assim, a ser incorporado ao sistema das faculdades cognitivas puras" (EEKU, AA 20: 244). Com o juízo de gosto, como um juízo sintético *a priori*, a faculdade do juízo manifestar-se-ia "como uma faculdade que tem seu princípio próprio e reivindica assim com fundamento um lugar na crítica geral das faculdades cognitivas superiores" (EEKU, AA 20: 244). Ou seja: a crítica do gosto torna manifesta uma faculdade do juízo reflexionante com princípios próprios. Uma vez descoberto um princípio *a priori* da faculdade do juízo reflexionante ou da reflexão, relata Kant, tornou-se possível e necessária uma crítica desta faculdade: "Mas, uma vez dada a capacidade da faculdade do juízo de se dar princípios *a priori*, é necessário também determinar a extensão da mesma, e para esta completude da crítica exige-se que sua capacidade estética seja reconhecida como estando contida junto à capacidade teleológica em uma faculdade e baseada no mesmo princípio, pois também o juízo teleológico sobre coisas da natureza pertence, tanto quanto o estético, à faculdade do juízo reflexionante" (EEKU, AA 20: 244). Para o propósito do aprofundamento da crítica à metafísica clássica, que anima a obra de Lebrun, é justo tratar a crítica do gosto como um episódio de passagem que tem como resultado colocar em primeiro plano a reflexão e, por conseguinte, o arsenal crítico, Este poderá então ser explorado à vontade por uma paixão niilista. Em uma linguagem nietzschiana, poderíamos dizer que o projeto de Lebrun é animado ainda por uma vontade de verdade, mesmo que ela acabe por se esfumar em resultados inteiramente negativos (como crítica da ilusão metafísica). O que se pretende mostrar neste caso é que a crítica do gosto não só estabelece com clareza a especificidade do juízo reflexionante, mas que nela se descobre ainda uma nova esfera de atividades do ânimo, talvez a mais fundamental de todas as sustentadas pela filosofia crítica.

[2] KU, B 44.

[3] KU, B 44.

[4] KU, B 46.

[5] Em um pequeno artigo de 1974, Lebrun reconhece o propósito do acabamento moral na *Crítica da faculdade do juízo*, fazendo mesmo uma autocrítica em relação a seu *Kant e o fim da metafísica*, bastante interessante para se entender o propósito que animava esta obra: "Diga-se de passagem: o fim da *Crítica do Juízo* teleológico é o exemplo de uma estratégia de evitamento do niilismo, no sentido nietzschiano, que Kant faz mais que entrever. Em um livro sobre Kant, eu havia colocado o acento, ao contrário, sobre certos aspectos 'niilistas' do kantismo, havia dado ouvidos à ressonância desesperada de certas *Reflexionen*. Era subestimar em demasia o trabalho da razão prática, que consiste em aprofundar e ultrapassar esse niilismo, que se poderia chamar pedagógico. É unicamente a interpretação de Krüger (Gerhard Krüger, *Critique et morale chez Kant*) que é justa" (Gérard Lebrun, A terceira *Crítica* ou a teologia reencontrada, em *Sobre Kant*, São Paulo, Edusp, Iluminuras, 1993, p. 86). Já o concedemos acima: Kant foi certamente um moralista e dos mais consequentes na história do pensamento filosófico. O que se gostaria de explorar neste momento é, no entanto, outra possibilidade de "evitamento do niilismo" descortinada pela crítica do gosto, que estaria, se assim se quiser, aquém ou além de toda moral.

[6] KU, B 135.

[7] KU, B 137.

[8] KU, B 140.

[9] KU, B 142.

[10] KU, B 142.

[11] KU, B 142.

[12] KU, B 143-144.

[13] KU, B 3.

[14] KU, B 3.

[15] KU, B 4.

[16] KU, B 4.

[17] Neste sentido, caberia dizer que, de acordo com os elementos da filosofia transcendental, a representação de um objeto ou a representação no sentido clássico não é algo dado no ânimo, mas algo feito pelo sujeito pensante; ou seja: nenhum estado anímico, como tal, representa algo, mas ele pode ser usado eventualmente para se chegar à representação de algo.

[18] O conceito é de Foucault, que fala de um "pensamento clássico da representação" (Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 80). A obra de Foucault lança luz também sobre as hesitações de Kant em relação ao conceito de representação, ao situá-lo no momento de transição entre o modelo epistêmico clássico (propriamente representacional) e o modelo epistêmico moderno (positivista) (cf. Michel Foucault, Os limites da representação, em *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966).

[19] Reconheceremos melhor a importância do feito de Kant se o associarmos com uma inovação semelhante no âmbito da linguística contemporânea. Neste caso também predomina largamente a ideia de que a linguagem serve para os homens se comunicarem sobre ou a respeito de alguma coisa, podendo-se chamar esta última cláusula de "função referencial da linguagem". Por incrível que pareça, a linguística demorou muito para reconhecer a existência e a relevância de outras funções da linguagem. Um primeiro passo foi dado por Karl Bühler, que, em um artigo para a *Kant-Studien* de 1933 (Karl Bühler, Die Axiomatik der Sprachwissenschaften, *Kant-Studien*, v. 38, p. 19-90), insistia que se devia considerar uma função expressiva ao lado da função referencial da linguagem. As discussões dos linguistas a propósito da sugestão de Bühler culminariam em um célebre artigo de Roman Jakobson, publicado em 1960 (Roman Jakobson, Linguistics and Poetics, em Thomas Albert Sebeok (ed.), *Style in Language*, Cambridge, The MIT Press, 1960, p. 350-377), no qual se distinguem nada menos do que seis funções da linguagem, sendo a função referencial apenas uma delas. Ao lado da função expressiva, já sugerida por Bühler, Jakobson também chamava a atenção para a função poética da linguagem, em que o momento referencial é posto em segundo plano, dando-se atenção à palavra como tal. Assim como a introdução de uma objetividade sem objeto ou de uma representação que nada representa estimulou a estética pós-kantiana, assim também a introdução de funções não referenciais na linguística significou um enorme estímulo para o desenvolvimento da poética e da teoria literária contemporâneas. Seja no modelo conceitual, seja no modelo linguístico, a superação da redução cognitivista se dá de forma muito lenta, apesar de sua enorme importância. A função poética da linguagem, que passa a ser levada em consideração pelos linguistas a partir da década de 1930, poderia muito bem ser caracterizada, nos termos de Kant, como um jogo livre da linguagem consigo mesma, em que a constituição das formas é mais importante do que a referência a alguma coisa ou mesmo a alguém. Neste sentido, a pergunta kantiana certamente seria: como é possível que se tenha prazer com o simples jogo formal da linguagem consigo mesma? Como é possível que as palavras enquanto tais nos causem prazer?

[20] KU, B 4-5.

[21] KU, B 17.

[22] KU, B 18.

[23] KU, B 24.

[24] KU, B 28.

[25] KU, B 28.

[26] KU, B 29.

[27] KU, B 32.

[28] KU, B 33.

[29] KU, B 33.

[30] KU, B 33-34.

[31] KU, B 36-37.

[32] Cf. KU, B XXXIX.

[33] KU, B 39.

Capítulo XII
IMAGINAÇÃO, REFLEXÃO, ARTE

[1] KU, B XXII.

[2] EEKU, AA 20: 205-206.

[3] EEKU, AA 20: 206.

[4] EEKU, AA 20: 207.

[5] EEKU, AA 20: 220.

[6] KrV, A 120.

[7] KU, B 68-69.

[8] KU, B 69.

[9] KU, B 69.

[10] KU, B 69.

[11] Cf. Giorgio Tonelli, La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft*, *Revue Internationale de Philosophie*, v. 8, p. 445, 1954.

[12] KU, B XXV-XXVI.

[13] KU, B XLXI.

[14] KU, B XLIV.

[15] KpV, A 122.

[16] Cf. KU, § 16.

[17] EEKU, AA 20: 211.

[18] EEKU, AA 20: 220.

[19] KU, B 181.

[20] KU, B 188.

[21] KU, B 204.

[22] Refl 671, AA 15: 297.

[23] KU, B 181.

[24] KU, B 181-182.

[25] KU, B 182-183.

[26] Refl 936, AA 15: 415.

[27] Refl 933, AA 15: 414.

[28] Refl 812, AA 15: 362. "Pode-se definir *gênio* também pela faculdade de *ideias estéticas*" (KU, B 242).

[29] Refl 933, AA 15: 414.

[30] Refl 933, AA 15: 414.

[31] Refl 935, AA 15: 415.

[32] De forma mais geral: "A faculdade do juízo é a atividade do ânimo de reportar o múltiplo em um objeto a seu fim" (Refl 813, AA 15: 362).

[33] Refl 814, AA 15: 363.

[34] KU, B 192.

[35] Refl 817, AA 15: 364.

[36] Refl 933, AA 15: 414.

[37] Refl 831, AA 15: 371.

[38] Refl 926, AA 15: 412.

[39] Refl 934, AA 15: 415.

[40] Refl 933, AA 15: 414.

[41] Refl 942, AA 15: 418.

[42] Refl 934, AA 15: 415.

[43] Refl 932, AA 15: 413.

[44] Refl 933, AA 15: 414. Ou ainda: "Não se diz 'o espírito', mas simplesmente 'espírito'" (Refl 935, AA 15: 415). Esta observação esclarece também a maneira de usar o termo "gênio", não se falando de "o gênio", como farão preferencialmente os românticos, mas de "gênio", como apareceria nas expressões "um homem de gênio", "ter gênio" (ser genial).

[45] Tratei mais detalhadamente desta diferença em "Tinha Kant um conceito de espírito?", artigo publicado em *O Que Nos Faz Pensar*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 205-224, 2012.

[46] Refl 392, AA 15: 413.

[47] KU, B 192.

[48] KU, B 192.

[49] A correlação entre espírito e meio (*medium*) é apresentada em uma reflexão dos anos de 1770, já citada em parte: "O fundamento de geração das ideias é o espírito. Portanto só se encontra espírito naquelas invenções em que uma ideia original constitui o fundamento. Porque a ideia de acordo com a qual são produzidos produtos vai infinitamente mais longe em sua fertilidade do que a execução singular da mesma, esta [execução] só comove o ânimo por

intermédio da primeira [ideia]. A força comovedora se encontra nos produtos, os quais ganham unidade por meio da relação com sua ideia" (Refl 933, AA 15: 414). Na medida em que a força comovedora do ânimo se encontra nos produtos, deixa-se de atribuir espírito só a uma entidade psicológica, para descobri-lo em tudo aquilo que apresenta uma ideia estética. Ao apresentar uma ideia estética, um produto de arte mostra tanto espírito quanto qualquer artista capaz de gerar tal ideia. O princípio vivificador das forças do ânimo pode, portanto, residir perfeitamente num produto ou obra de arte, não sendo algo meramente subjetivo.

[50] Cf. KrV, A 320/B 327.

[51] KU, B 192-193.

[52] KU, B 198.

[53] KU, B 198-199.

rigorosa como é a kantiana. Como bônus para o leitor mais experiente, recomenda-se a perspectiva sistemática adotada pelo autor, visto que insere o livro num conjunto bem restrito de textos com propósito semelhante.

JOÃOSINHO BECKENKAMP é professor do Departamento de Filosofia da UFMG. Pesquisador da filosofia alemã clássica, publicou *Entre Kant e Hegel* (2004), *O jovem Hegel* (2009) e *Immanuel Kant: princípios metafísicos da doutrina do direito* (2014).

ISBN 978-85-423-0178-6

Neste livro sobre a filosofia crítica kantiana, o autor empreende a incomum tarefa de apresentar, ainda que introdutoriamente, o conjunto dos temas e problemas que têm interessado os estudiosos de Kant ao longo destes dois séculos em que já perdura sua recepção. Indo além da mera justaposição dos temas, à qual se limitam em geral as exposições abrangentes da obra kantiana, o autor fornece uma linha de interpretação que permite apreender de maneira articulada as diversas partes do ousado programa desta filosofia crítica que revolucionou a maneira como se abordam as questões últimas que sempre interessaram ao gênero humano.